This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

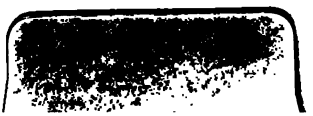
+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

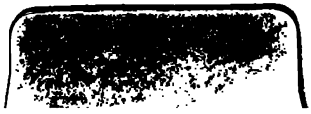
About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

X. 16.
Soc. 3974 e. 120
1-2



X. 16.
Soc. 3974 c. 120
1-2



CHOIX DE MÉMOIRES.

I.

SOCIÉTÉ LITTÉRAIRE

DE

L'UNIVERSITÉ CATHOLIQUE

DE LOUVAIN.

CHOIX DE MÉMOIRES.

I.

LOUVAIN,
VANLINTHOUT ET VANDENZANDE,
IMPRIMEURS-LIBRAIRES DE L'UNIVERSITÉ.

1841.

SOCIÉTÉ LITTÉRAIRE

DE

L'UNIVERSITÉ CATHOLIQUE

DE LOUVAIN.

CHOIX DE MÉMOIRES.

I.

LOUVAIN,
VANLINTHOUT ET VANDENZANDE,
IMPRIMEURS-LIBRAIRES DE L'UNIVERSITÉ.

1841.

Opus quod inscribitur : *Société littéraire de l'Université Catholique de Louvain. — Choix de Mémoires*, ex auctoritate Eminentissimi et Reverendissimi Cardinalis Archiepiscopi Mechliniensis et legum Academicarum prescripto recognitum, quum fidei aut bonis moribus contrarium nihil continere visum fuerit, imprimi potest.

Datum Lovanii die 10 *mensis Martii* 1841.

P.-F.-X. DE RAM, Rect. Univ.

RAPPORT

SUR LES TRAVAUX DE LA SOCIÉTÉ LITTÉRAIRE, FAIT AU NOM DE LA COMMISSION DIRECTRICE, DANS LA SÉANCE DU 25 OCTOBRE 1840, PAR M. CH. PÉRIN.

MESSIEURS,

Au moment de commencer une année nouvelle, votre commission directrice a cru qu'il ne serait pas sans intérêt de reporter nos regards sur notre passé, et de nous demander ce que nous avons fait jusqu'à présent pour réaliser l'idée qui a présidé à la fondation de notre société. J'ai été chargé de remplir cette tâche et je vais, pour m'en acquitter, me poser trois questions : D'abord, quel but la société littéraire a-t-elle eu en vue? ensuite, qu'a-t-elle fait pour l'atteindre? et enfin, que lui reste-t-il à faire?

Lorsque quelques-uns d'entre nous eurent la pensée de se réunir pour traiter en commun des questions de science et de littérature, ils furent surtout guidés par le désir d'établir dans cette Université un centre, où toutes les études académiques vinssent converger, et où toutes les spécialités pussent concourir à un même but : à l'alliance du dogme catholique et de la science. Tandis que de tous côtés on s'associe pour hâter les progrès de l'industrie, ou pour assurer le triomphe des opinions antireligieuses, eux aussi voulaient mettre à profit cette force si grande de l'association pour les paisibles travaux de l'intelligence et pour la défense des principes de leur foi. Jeunes encore pour la plupart, ils cherchaient dans la société littéraire une occasion de faire l'épreuve de leurs forces, et de s'essayer, avec l'aide et le concours de leurs maîtres, à ces

luttes de nos sociétés modernes, auxquelles, tôt ou tard, ils se trouveront mêlés. Enrichir leur esprit par le contact et l'échange d'idées appartenant à des ordres divers, apprendre par la discussion à combattre l'erreur corps à corps, sous quelque forme qu'elle se présente, s'initier par le travail des mémoires à l'art de la composition et du style, tels étaient les résultats qu'ils attendaient de leur œuvre.

Nous allons passer rapidement en revue les mémoires qui ont été présentés à la société depuis une année et demie qu'elle est fondée. Nous les partagerons en cinq catégories : la première comprendra la philosophie ; la seconde les sciences sociales; la troisième l'histoire; les langues anciennes et les langues orientales occuperont la quatrième; la cinquième sera consacrée à la littérature et à l'art (1).

Dans un travail intitulé : Considérations sur les principes de la vie et du mouvement dans l'ordre moral (séance du 23 Mai 1839) Mr N. Moeller a fait ressortir les analogies qui semblent prouver que toute vie, tant morale que physique, est soumise à une même loi, sauf la liberté qui distingue radicalement la vie morale de la vie matérielle. Il a prouvé que de même que le monde moral est régi par une loi unique, la loi d'amour, de même il n'y a pour la vie et le mouvement dans le monde matériel qu'une seule loi : l'attraction.

Mr Schmidt (séance du 11 Juillet 1839) a abordé une des questions capitales de la philosophie, l'origine des idées. Suivant lui l'âme a des facultés spéciales qui l'unissent à Dieu, des puissances spirituelles analogues aux organes sensibles. L'intelligence est la première de ces puissances, les autres

(1) Voir dans la *Revue de Bruxelles*, livraison de Janvier 1840, les analyses des mémoires de MM. *David*, *N. Moeller*, *Ubaghs*, *Delgeur*, *Dieden*, *Schmidt et Wechter*.

appartiennent plutôt à la volonté. — C'est la parole sociale qui donne l'éveil à l'intelligence.

Mr Gérard nous a donné un travail sur l'histoire du scepticisme ancien (séance du 26 Juillet 1840). Il a eu surtout en vue de prouver que toute philosophie, qui cherche son point de départ en dehors des données fournies par l'observation, doit nécessairement aboutir au scepticisme.

Mr Loomans s'est occupé de l'état actuel de la philosophie en Allemagne (séance du 3 Mars 1839). Il a vu dans tous les systèmes qui ont successivement attiré l'attention des penseurs de ce pays, le développement logique des prémisses posées par Kant. Il s'est attaché à montrer que la notion de la science, telle que la conçoivent Kant, Schelling et Hegel, est contraire à la nature de l'intelligence d'un être fini (1).

L'état de la philosophie en France au dix-neuvième siècle a fourni à Mr Wechter le sujet d'un travail assez développé (séance du 27 Juin 1839). Il a réduit tous les systèmes à deux principaux : le catholicisme et le rationalisme. Il a suivi ce dernier système dans ses différentes transformations jusqu'à l'école humanitaire qui résume aujourd'hui la philosophie incrédule en France.

Le panthéisme qui fait le fond de ces doctrines humanitaires a été vivement attaqué par deux des membres de cette société. Mr Ubaghs a consacré un travail étendu à l'examen des conséquences morales de ce système (séances des 27 Octobre et 10 Novembre 1839). Il a prouvé, par une déduction logique irrésistible, que le panthéisme, en affirmant l'identité fondamentale de tous les êtres, et en niant implicitement

---

(1) Une analyse étendue de ce mémoire a été publiée dans la *Revue de Bruxelles*, livraison d'Octobre 1839.

la liberté humaine et l'existence même du mal, conduisait inévitablement à la plus effrayante immoralité.

Mr Lemaire a envisagé le panthéisme sous le point de vue du sentiment (séance du 1er Mars 1840). Il prouve que, le sentiment constituant une des facultés principales de notre être, un système qui le détruit dans sa source même ne peut être que faux.

Deux mémoires ont eu pour objet des questions de sciences sociales. Dans le premier Mr Dieden réfute les principes des panthéistes sur la propriété (séance du 24 Nov. 1839). Il démontre que ces doctrines aboutissent en définitive à la communauté des biens, et qu'elles ne sont, dans leur application, que des remaniemens de la théorie St.-Simonienne. Dans le second (séance du 28 Avril 1839) l'auteur de ce rapport a cherché à déterminer les causes qui ont donné à l'économie politique une direction hostile aux croyances religieuses, et celles qui, depuis une vingtaine d'années, semblent la ramener à des principes meilleurs (1).

Quatre mémoires ont été consacrés à des sujets historiques. Mr David (séance du 27 Juin 1839) s'est livré à l'examen de la valeur historique d'un des plus anciens monumens de la littérature flamande, la chronique rimée de la guerre de Grimberghe. Il conclut que cette chronique mérite toute croyance, du moins pour les faits essentiels qui y sont rapportés.

Mr J. Moeller a entretenu la société des causes qui ont amené la réforme (séance du 22 Décembre 1839). Il a mis à découvert toutes les passions qui ont joué un si grand rôle dans ce déplorable événement; il s'est surtout attaché à signaler l'influence de la réforme sur l'ordre social.

---

(1) Ce mémoire a été publié dans la *Revue de Bruxelles*, livraison de Juin 1839.

Mr N. Moeller a porté ses recherches sur un des événemens qui ont le plus marqué dans l'histoire des temps modernes, sur la naissance de l'islamisme (séance du 28 Juin 1840). Il s'est demandé si l'allégation d'imposture suffisait pour expliquer les faits de la vie de Mahomet et la propagation si rapide de sa doctrine; s'il n'était pas plus plausible d'admettre la bonne foi de Mahomet et l'intervention des esprits d'un ordre supérieur.

Mr Chon, professeur d'histoire au collége royal de Lille et membre honoraire de notre société, nous a fait parvenir un travail, où il emploie une grande érudition à discuter les questions qui se rattachent à l'histoire primitive de Syracuse.

L'étude des langues a fourni les sujets de trois mémoires. Mr Delgeur (séances du 13 Oct. 1839 et du 19 Janv. 1840) a communiqué à la société un essai sur l'histoire de l'étude des langues orientales en Europe et spécialement en Belgique, et sur leur utilité scientifique actuelle.

Mr Henrotay (séance du 8 Décembre 1839) s'est demandé si la supériorité que l'on attribue ordinairement sans difficulté aux langues anciennes sur les langues modernes ne pouvait pas être contestée. Il a cherché à démontrer que les langues modernes, formées sous l'influence du christianisme, sont supérieures sous le rapport logique, aux langues anciennes parlées par des peuples païens.

L'étude des langues anciennes, qui doit faire la base de toute bonne éducation, ne pouvait manquer de trouver un apologiste dans les rangs de notre société. Mr Baguet, dans un mémoire intitulé : Réflexions sur les études en général et spécialement sur l'étude des langues anciennes (séance du 15 Mars 1840), s'est attaché premièrement à montrer, en invoquant surtout l'autorité de saint Basile, comment on peut utiliser, même sous le rapport moral, les productions litté-

raires de l'antiquité païenne, et ensuite à signaler les causes qui peuvent arrêter les progrès des jeunes gens dans les études académiques.

Nous voici parvenus à la littérature proprement dite. Mr Hallard, dans un travail sur les rapports du christianisme avec la littérature (séance du 7 Juin 1839), a eu pour but de nous faire voir combien les idées chrétiennes étaient favorables au développement de la belle littérature, et combien elles étaient opposées à ce dévergondage qui souille de nos jours le monde littéraire.

La poésie ne pouvait rester étrangère à une société dont la culture des lettres est une des principales fins. Mr François (séance du 7 Juin 1839), dans des stances élégiaques sur la mort d'un ami, a exprimé l'un des plus nobles sentimens qui soient au monde.

Mr Dhanis (séance du 29 Mars 1840), après avoir donné une rapide esquisse de la critique littéraire chez les anciens et dans les temps modernes, s'est attaché à caractériser la critique de notre époque, et à faire ressortir les mérites et les défauts qui la distinguent.

Dans un travail sur Molière et ses chefs-d'œuvre, Mr Louis De Mérode (séance du 31 Mai 1840) a cherché à faire mieux connaître cet immortel poëte, en rapprochant de ses œuvres les détails de sa vie et les mœurs de son siècle.

Mr Béthune a présenté à la société un essai sur le flamand considéré comme langue littéraire (séance du 26 Juillet 1840). L'auteur fait en quelques mots l'énumération des ouvrages qui constituent le patrimoine littéraire de la Flandre; il croit que l'idiome que parle le peuple, dans la partie septentrionale de la Belgique, pourra devenir une langue.

Pour terminer l'examen de cette partie des travaux de la société, il nous reste à parler de deux mémoires sur l'art.

Dans le premier Mr Emile Nève nous a présenté le tableau du développement artistique du treizième siècle (séances des 17 et 31 Mai 1840). L'architecture, la peinture, la sculpture, la musique, l'ont successivement occupé. Il s'est surtout attaché à faire ressortir le caractère de haute moralité qui distingue l'art chrétien du moyen âge.

Mr Schollaert, dans un mémoire intitulé : *Trois Journées artistiques* (séance du 12 Juillet 1840), s'est particulièrement occupé de l'art italien à l'époque de son plus brillant développement. Il a eu surtout en vue de prouver que la renaissance a fait faire à l'art de véritables progrès (1).

Conformément à l'obligation imposée par les statuts aux membres actifs, plusieurs thèses ont été soutenues. La première sur les idées innées, par M. De Haerne (séance du 17 Mars 1839); la seconde par M. Schollaert sur le romantisme (séance du 9 Mai 1839), et la troisième par Mr Wechter sur l'influence défavorable que la prétendue réforme du seizième siècle a exercée sur les progrès de la civilisation (séance du 5 Janvier 1840).

Plusieurs mémoires ont aussi fourni matière à des discussions. Vous vous rappelez tous, Messieurs, la controverse si animée à laquelle a donné lieu le mémoire où Mr Henrotay prouvait que la langue française est, de toutes les langues modernes, la plus logique, et la mieux faite pour les investigations philosophiques.

Il résulte du rapide examen que nous venons de faire des

---

(1) Trois des mémoires qui se trouvent compris dans cette publication ont été lus postérieurement à la date du rapport; ce sont les suivans: *Esquisse historique sur la langue et la littérature arméniennes*, par M. F. Nève (séance du 8 Nov. 1840); *Des intérêts matériels dans la société moderne*, par M. Ch. Périn (séance du 6 Déc. 1840); *Du fait et du droit*, par M. Ch. Loomans (séance du 14 Fév. 1841).

mémoires présentés à la société, que ni le nombre des travaux, ni l'importance et la variété des sujets ne nous ont manqué. Une chose cependant restait à désirer : dans notre siècle où les systèmes naissent et meurent si vite, où tant d'idées bonnes et mauvaises se font jour dans la presse périodique, nous ne pourrions, sous peine de ne plus rien comprendre à ce qui se passe dans le monde où nous vivons, rester un seul jour étrangers à toutes les idées, à toutes les passions qui s'agitent autour de nous. Pour que la société littéraire pût rester toujours au niveau des idées du moment, pour qu'elle pût donner à ses travaux le caractère d'actualité qu'on exige des œuvres de notre temps, il fallait fournir à ses membres un moyen de se tenir au courant de tout ce qui se fait dans le monde des intelligences. C'est dans cette vue que notre cabinet de lecture a été créé. Nous avons cherché à lui donner toute l'extension désirable, et nous avons été en cela puissamment secondés par Mr le Recteur, dont l'appui est acquis d'avance à tout ce qui peut être utile au progrès des fortes études. On a fait en sorte que toutes les grandes littératures y fussent représentées; mais l'on s'est appliqué surtout à y rassembler tout ce qui se publie en France de recueils périodiques vraiment dignes d'attention. Outre les avantages que j'ai signalés tout à l'heure, le cabinet de lecture offre encore un moyen de se perfectionner dans l'art de bien écrire. Il y a dans le style des publications périodiques plus d'abandon que dans les ouvrages de longue haleine; on y peut mieux saisir ces transformations successives que les mœurs font subir aux idiomes; on y découvre le caractère intime, familier de la langue. C'est là qu'on peut le plus aisément s'habituer à ces allures du langage moderne qu'il faut bien prendre, si l'on veut se faire écouter de ceux à qui l'on s'adresse.

Pour donner à nos réunions tout l'intérêt dont elles sont

susceptibles, une chose reste encore à faire, c'est de multiplier les thèses qui jusqu'à présent ont été trop rares. On a médité, on a écrit, mais on n'a pas assez discuté. Ici encore le cabinet de lecture pourra nous être d'une grande utilité, en nous fournissant les sujets d'une controverse intéressante par la nouveauté et l'à-pospos.

C'est depuis une année et demie seulement que notre société est fondée, et déjà elle a produit des résultats que l'on peut dire satisfaisans. Elle a été pour plusieurs une occasion de se livrer à des travaux que sans cela peut-être ils auraient négligés; elle a été pour tous un lien de plus avec la noble cause que nous sommes appelés à défendre. Ce n'est que dans la suite, lorsque par le départ successif de ses membres actifs, elle se trouvera en communication avec une assez grand nombre de membres honoraires, répandus dans les différentes parties de la Belgique, ce n'est qu'alors qu'elle aura acquis toute l'importance qu'on est en droit d'en attendre. Pour le présent nos efforts doivent tendre surtout à l'asseoir solidement sur les bases qu'on lui a posées. C'est en continuant à remplir, avec une fidélité scrupuleuse, toutes les obligations qui nous sont imposées par ses statuts, c'est surtout en entretenant parmi nous l'amour désintéressé de la science, en nourrissant dans nos âmes la passion du vrai et du beau, que nous travaillerons efficacement à sa prospérité à venir, nous souvenant toujours que ses destinées sont dans nos mains, et qu'elle ne sera jamais que ce que nous serons nous-mêmes.

LISTE DES MEMBRES DE LA SOCIÉTÉ.

Commission directrice (1).

Président, N.-J. De Cock, vice-recteur de l'Université.
Vice-président, Ch. Périn, étudiant en droit.
Secrétaire, A.-J. Dhanis, étudiant en droit.
Membres: J. N. J. G. Baguet, professeur, L. J. Hallard, id., J. Dieden et Ch. Loomans, docteurs en phil. et lettres, étudians en droit.

Membres actifs (2).

G. A. Arendt, prof. ord. à la fac. de phil. et lettres.
J. N. J. G. Baguet, id.
J. B. David, prof. extr. à la fac. de phil. et lettres, président du collége du Pape.
N. J. De Cock, prof. ord. à la fac. de phil. et lettres, vice-recteur de l'Université.
Ch. De Coux, prof. ord. à la fac. de phil. et lettres.
V. François, prof. ord. à la fac. de médecine.
L. J. Hallard, prof. extr. à la fac. de phil. et lettres.
P. J. Haan, prof. agrégé à la fac. de médecine.
N. Moeller, prof. hon. à la fac. de phil. et lettres.
J. Moeller, prof. ord. à la fac. de phil. et lettres.
A. Tits, prof. extr. à la fac. de théologie.
G. C. Ubaghs, prof. ord. à la fac. de phil. et lettres, président du collége du St.-Esprit.

---

(1) Cette Commission a été nommée dans la séance du 25 Octobre 1840. La Commission précédente était composée de MM. *Ubaghs*, président; *Périn*, vice-président; *Dieden*, secrétaire; *Arendt*, *J. Moeller*, *Loomans* et *Schollaert*.

(2) MM. L. Delgeur, A. J. Henrotay et F. Wechter étaient, l'an dernier, au nombre des membres actifs.

H. B. Waterkeyn, prof. extr. à la fac. des sciences.
J. B. Béthune, étudiant en droit.
P. Canoy, étudiant en théologie.
C. De Clèves, étudiant en théologie.
M. Deprez, docteur en phil. et lettres, étud en droit.
A. J. Dhanis, étudiant en droit.
J. Dieden, docteur en phil. et lettres, étud. en droit.
E. Gérard, étudiant en philosophie.
P. Lemaire, étudiant en droit.
Ch. Loomans, docteur en phil. et lettres, étud. en droit.
E. Nève, étudiant en philosophie.
Ch. Périn, étudiant en droit.
F. Schollaert, docteur en phil. et lettres, étud. en droit.
J. Walpot, étudiant en théologie.

Membres assistans.

Ch. Asselberghs, étudiant en philosophie.
J. Bauwens, étudiant en médecine.
Ch. Breton, étudiant en théologie.
J. Cogels, étudiant en philosophie.
A. De Robiano, étudiant en philosophie.
M. Dugniolle, étudiant en sciences.
H. J. Dropsy, étudiant en philosophie.
E. Geelhand, id.
Ch. Gilliot, id.
F. Imbrechts, id.
D. Jones, id.
F. Lefebvre, id.
Ch. Leplae, id.
A. Matthieu, id.
V. Nyst, id.

A. Rapaert, étudiant en philosophie.
Ch. Smets, id.
J. Toussaint, id.
J. Van Nuffel, étudiant en sciences.
H. Veys, étudiant en théologie.
E. Wagemans, étudiant en philosophie.

Membres honoraires.

P. F. X. De Ram, recteur magnifique de l'Université, président d'honneur de la société.
F. Chon, professeur d'histoire au collége royal de Lille.
J. B. De Brouwer, ancien étudiant, à Ostende.
Le marquis de Beauffort, à Bruxelles.
Edm. De Cazalès, ancien professeur de la fac. de phil. et lettres, à Paris.
Ad. Dechamps, membre de la chambre des représentans, à Seneffe.
P. De Decker, id. à Gand.
Le comte Louis de Mérode, ancien membre actif.
Paul Diercxens, avocat, secrétaire de la chambre de commerce d'Anvers.
A. J. Henrotay, bachelier en théol., professeur au séminaire de Rolduc, ancien membre actif.
A. J. Namèche, licencié en théol., professeur de rhétorique au collége de la Haute-Colline.
L'abbé Norman, principal du collége d'Enghien.
F. Nève, docteur en phil. et lettres, membre de la société asiatique, ancien étud., à Lille.
L'abbé Rohrbacher, prof. au séminaire de Nancy.
A. Schmidt, prêtre du diocèse de Nancy, ancien membre actif.
A. Troisfontaine, docteur en phil. et lettres, ancien étudiant, à Bruxelles.

EXTRAIT

DU REGISTRE AUX PROCÈS-VERBAUX DES SÉANCES DE LA COMMISSION DIRECTRICE DE LA SOCIÉTÉ LITTÉRAIRE.

Séance du 18 Février.

Présens: MM. De Cock, *président*, Baguet, Hallard, Dieden, Loomans, Périn et Dhanis, *secrétaire*.

La commission est réunie dans le but de régler l'exécution du projet adopté précédemment de faire la publication d'un premier choix de mémoires lus à la société par ses membres, et spécialement d'arrêter définitivement quels seront les mémoires dont elle composera ce premier recueil.

Elle décide d'abord que, dans le choix qu'elle est chargée de faire, elle se déterminera d'après une double considération, qui lui semble résumer l'esprit et le but spécial de la société et de ses travaux: 1° le devoir que lui impose l'art 25 des statuts *de s'attacher à représenter dans le choix chacune des matières dont s'occupe la société*; 2° la convenance de publier principalement des travaux de Messieurs les étudians. Procédant d'après cette double considération, la commission arrête le choix des huit mémoires suivans:

1° *Des conséquences morales du panthéisme*, par M. le prof. Ubaghs.

2° *Le panthéisme au point de vue du sentiment*, par M. P. Lemaire.

3° *Des intérêts matériels dans la société moderne*, par M. Ch. Périn.

4° *Quelques recherches sur l'art chrétien au 13e siècle, en France et en Allemagne*, par M. E. Nève.

5° *Sur la valeur historique de la chronique rimée de la guerre de Grimberghe*, par M. le prof. David.

6° *Du fait et du droit*, par M. Ch. Loomans.

7° *Considérations sur la perfection des langues anciennes*, par M. A. J. Henrotay.

8° *Esquisse historique sur la langue et la littérature arméniennes*, par M. F. Nève.

La commission directrice regrette de ne pouvoir pas étendre son choix au-delà de ce nombre; elle se réserve de faire entrer dans une publication suivante d'autres mémoires qui appartiennent comme ceux-ci à la première série des travaux de la société, et qu'elle a été forcée d'omettre pour donner à ce premier recueil la variété voulue par les statuts.

Le Secrétaire,

A. J. DHANIS.

PHILOSOPHIE.

I.

DES CONSÉQUENCES MORALES DU PANTHÉISME.

Le peuple le plus heureux n'est pas nécessairement celui dont le sol est le plus fertile, l'industrie la plus productive, le commerce le plus étendu ; ce n'est pas nécessairement celui qui dispose de la plus grande somme de richesses et dont la civilisation extérieure, ou telle qu'on l'entend communément, est la plus avancée. Le peuple le plus heureux est celui qui unit à des élémens de prospérité matérielle suffisans les meilleures conditions de sécurité, d'ordre et de liberté ; c'est celui, qui, vivant à l'abri de lois sages et régulièrement observées, s'occupe librement de son perfectionnement physique et moral, sans crainte d'être à chaque instant, dans la jouissance de ses droits naturels et acquis, lésé par la violence, l'injustice et l'oppression, soit du despotisme, soit de l'anarchie, soit de la licence enhardie par l'impunité.

De même la famille la plus heureuse n'est pas nécessairement celle qui possède le plus de terres, d'usines ou de capitaux; mais bien celle qui, satisfaite du sort que la Providence lui a départi, certaine de pouvoir sous la protection de lois justes disposer librement de sa fortune, travaille au sein de l'ordre à augmenter son bien-être matériel et spirituel, par la pratique de toutes les vertus domestiques et sociales; celle où le mari peut avoir foi à la fidélité de son épouse, l'épouse au cœur de son époux; où le père peut exercer son autorité bienfaisante sur ses enfans, et où les enfans paient à leurs parens, en retour des soins et de la bonté de ceux-ci, un tribut de reconnaissance, de soumission et de respect sincère et constant. En un mot, la famille la plus heureuse est celle qui trouve dans les vertus de ses membres son plus précieux trésor.

De même encore l'homme le plus heureux est celui qui, pouvant pourvoir aux nécessités du corps, et exempt des vices qui dégradent l'âme, jouit de la plus grande liberté d'esprit par l'empire qu'il exerce sur les affections de son cœur.

De là il résulte que, de toutes les conditions du bonheur social, domestique et individuel, la première et la plus essentielle est incontestablement une foi inébranlable aux principes d'une Religion sainte et d'une morale pure.

En effet les sociétés aussi bien que les individus ne vivent que par la foi; c'est elle qui dicte et règle les actions humaines. Si les principes de la foi d'un peuple sont purs et moraux, ses actions seront probes et contribueront au bonheur général; si, au contraire, ces principes sont faux et mauvais, les actions qui en sortiront seront mauvaises et prépareront à ceux qui professent ces principes d'inévitables catastrophes.

Une vérité également incontestable, c'est l'influence qu'exercent sur la Religion et les mœurs des peuples les doctrines philosophiques que l'on répand parmi eux. Ces doctri-

nes, quelque théoriques et quelque abstraites qu'elles soient, ne laissent pas de s'emparer d'abord de l'esprit, et par là du cœur et de la conduite d'un petit nombre de disciples. Si ces théories sont riches en conséquences pratiques qui flattent les passions, elles trouveront de la sympathie dans l'une ou l'autre disposition vicieuse de l'homme déchu, et ne tarderont pas à se communiquer à toutes les classes de la société, car alors la foule, sans s'enquérir de la solidité ou de la faiblesse de leurs principes, les recevra comme vraies par cela seul qu'elles mettent ses passions à l'aise, et en suivra jusqu'au bout toutes les conséquences.

Méconnaître cette influence des doctrines philosophiques d'abord sur l'état des mœurs, et par là sur le bonheur d'un peuple, c'est méconnaître l'influence de la lumière et du soleil sur la végétation des plantes, celle des climats sur la vie animale, celle de l'atmosphère et des alimens sur la santé de l'homme.

Point de bonheur social sans la pratique d'une morale pure; point de véritable morale sans dogmes, et point de morale pure sans une Religion sainte.

Ce n'est donc pas tout-à-fait sans raison qu'aux yeux de Machiavel lui-même, ceux qui sèment des doctrines contraires à la Religion, sont « des hommes infâmes et détestables, destructeurs des royaumes et des républiques, ennemis des vertus, des lettres et de tous les arts qui honorent le genre humain et contribuent à sa prospérité (1). »

Les réflexions que je viens de faire se sont présentées à mon esprit à la vue du progrès rapide que semble avoir fait depuis un petit nombre d'années cette doctrine, souverainement impie dans ses principes, profondément immorale

(1) *De discorsi*, lib. I.

dans ses conséquences, que l'on désigne communément sous le nom de *panthéisme*.

Personne n'ignore que le panthéisme est l'hérésie par excellence du XIX^e^ siècle; que, enseigné d'abord dans quelques écoles comme un système nouveau de philosophie, il tend aujourd'hui à envahir les sciences naturelles comme les sciences rationnelles, la poésie et la littérature entière, les romans de George Sand comme les poëmes de M. de La Martine. Personne n'ignore que, dans sa marche précipitée, il a tellement dépassé tous les systèmes usés de philosophie et de religion rationaliste, que bientôt on ne distinguera plus parmi ceux qui s'occupent d'études philosophiques que des panthéistes et des catholiques.

En ne jetant qu'un coup-d'œil superficiel sur les divers systèmes panthéistiques renouvelés ou élaborés récemment en Allemagne, on pourrait s'imaginer que ce ne sont que des illusions métaphysiques sans conséquences pratiques; des abstractions enfantées par des imaginations en délire, mais qui ne sauraient avoir aucune influence sur la vie active ou sur la conduite morale des hommes. Mais, si d'un côté on examine à l'aide d'une logique inflexible le fond de cette doctrine, et si d'un autre côté l'on observe les applications que font de ce système ses adeptes les plus déterminés, il est impossible de ne pas frémir en réfléchissant aux abominations auxquelles il conduit directement, et de ne pas reconnaître que, s'il pouvait devenir général, l'immoralité la plus profonde ne tarderait pas à infecter la vie humaine dans toutes ses relations, et à entraîner la société elle-même dans tous les désordres, pour l'étouffer dans le gouffre des passions impures.

Cela me fait penser que rien n'est plus opportun que de combattre cette monstrueuse hérésie de la raison, et qu'on ne peut guère mieux mériter de la société qu'en apportant, selon

la mesure de ses forces, son contingent de lumière et de zèle, pour dissiper cette tempête, qui menace de précipiter la société dans une ruine totale.

Ce n'est pas que les preuves, dont on a tâché d'étayer cette doctrine, soient bien fortes, ou que les principes qu'on invoque en sa faveur soient bien évidens et incontestables; mais ce qui fait la force apparente de ce système, c'est que d'une part il s'est entouré de nuages et de ténèbres, enveloppant sa méthode et ses inductions d'une obscurité impénétrable aux yeux de la multitude, et se contentant de faire pressentir à la foule de ses adeptes la séduction de ses conséquences; tandis que d'autre part les hommes attachés aux saines doctrines se sont trop généralement abstenus de s'occuper directement de cette reproduction des idées païennes, pensant, quoiqu'à tort, que le temps et le bon sens seuls suffiraient pour faire justice de ces inepties aussi ridicules que sacriléges.

Le chef des panthéistes modernes, celui qui renouvela le premier ce système, fruit du paganisme, et qui à mon avis l'a le mieux raisonné, est le juif Spinosa, né à Amsterdam en 1632. Ce qu'on a fait après lui, se borne, à peu de chose près, à un changement de phraséologie et à l'introduction de quelques analogies forcées et surtout de quelques obscurités de plus. Mais à quoi se réduit au fond la prétendue démonstration de Spinosa? A jouer sur des mots; à faire entrer dans des définitions arbitraires et fabriquées d'avance tout ce qu'il se proposait d'en tirer plus tard, puis à montrer que ce qu'il prétendait prouver était renfermé dans ces définitions toutes gratuites; à prétendre que sa théorie est évidemment prouvée, qu'elle est démontrée sans réplique, parce qu'elle est rigoureusement déduite des assertions sans consistance qui lui servent de base et sur lesquelles il l'appuie comme sur des principes

incontestables ; en un mot, à présenter des pétitions de principe pour des démonstrations réelles. Telle est de fait la méthode géométrique, la rigueur scientifique, si hautement vantée, de Spinosa ; tel est encore le procédé de tous ceux qui depuis ce philosophe jusqu'à nos jours ont entrepris l'œuvre impossible de justifier le panthéisme par la voie du raisonnement.

En effet Fichte et Schelling n'ont jamais essayé d'établir leur panthéisme par le raisonnement ou par voie de démonstration, ils n'ont pas cru pouvoir en donner une démonstration philosophique. Pour eux l'unité et l'identité de tous les êtres était un objet d'intuition, une vérité évidente par elle-même ; pour voir la réalité du panthéisme, il suffisait d'après eux de se placer dans la position convenable et de bien regarder. — Il n'y a pas à raisonner avec un homme qui, ne voulant point du raisonnement et se plaçant au-dessus du raisonnement, se croit des vues supérieures à la plèbe des philosophes, et méprise la logique des esprits vulgaires. Il n'y a rien à dire à celui qui assure qu'il voit et que ceux qui ne voient pas ce qu'il prétend voir sont des aveugles. Le seul parti que peut prendre celui qui n'a pas la vue aussi bonne, ou qui n'est pas aussi bon visionnaire, c'est de croire sur parole ceux qui prétendent avoir vu, s'il se considère lui-même comme autrement organisé que ceux qui déclarent y voir clair; mais s'il ne se suppose pas d'une nature différente de la leur, force lui est de se persuader que ces intuitions pourraient bien n'être que des visions. Et c'est à ce dernier parti, je l'avoue ingénuement, que je suis forcé moi-même de me résigner ; car, dussé-je passer pour l'esprit le plus vulgaire, pour l'homme le plus rétrograde, le plus aveuglé par son respect pour le sens commun, je ne saurais, malgré le plus scrupuleux examen, reconnaître dans ces hautes inspirations, dans ces intuitions

mystiques, dans ces contemplations abstruses, que les illusions d'un esprit subtil, les rêves d'une imagination vaste, vive, audacieuse, ne reculant devant aucune conséquence, quelque monstrueuse qu'elle soit.

Hegel aussi s'est aperçu que le panthéisme, ou le système de l'identité absolue de toutes choses, ne pouvait s'imposer au philosophe comme un axiôme; il a reconnu que, pour faire adopter cette doctrine, il ne suffisait pas de l'affirmer; mais qu'il fallait la prouver; et il s'est chargé lui-même de cette tâche difficile. Il y a réussi comme Spinosa. Comme lui il suppose ce qu'il a à démontrer; comme lui il admet l'unité et l'identité de toutes les choses multiples et opposées; comme lui il fait un système de pure construction, un tissu de vérités formelles ne reposant sur rien d'objectif, un roman philosophique, artistement combiné et étroitement lié, si vous voulez, dans toutes ses parties, depuis les premières hypothèses qui lui servent de base, jusqu'à ses dernières conclusions; par conséquent il en fait un système qui n'a pas besoin d'être réfuté, puisqu'il est inutile de réfuter des suppositions. Mais bien plus que Spinosa Hegel donne des analogies pour des raisons, des oppositions pour des identités, et, afin que ses preuves soient d'autant plus persuasives, il se renferme dans des abstractions si abstruses, et qu'il exprime dans un langage si obscur que, pour le caractériser, on lui a prêté le dicton suivant : « Personne ne m'a compris, à l'exception d'un seul, et celui-là même ne m'a pas compris. »

Avant d'aller plus loin, qu'il me soit permis d'exprimer une réfléxion incidente. Elle se présente ici d'elle-même à l'esprit. A la vue des prétentions de la philosophie rationaliste, on se demande naturellement ce qu'il faudrait penser de l'homme et de sa destination sur la terre, si le genre humain avait dû, comme on le suppose évidemment dans les systèmes

que nous venons de citer, attendre pendant six mille ans, pour recevoir, par l'intermédiaire de nos philosophes, la connaissance certaine des vérités morales et religieuses, que ces hommes lui transmettent avec tant de profusion, et surtout avec tant d'évidence? Non, l'homme étant ce qu'il est, Dieu n'a pu réserver aux philosophes le privilége de voir seuls la vérité et d'être les seuls interprètes de sa volonté ; il n'a pu permettre que la raison abandonnée à elle-même fût l'unique guide de l'homme dans son pélerinage terrestre. Mais revenons à notre sujet.

On reconnaît déjà assez généralement l'insuffisance de la philosophie de Hegel ; déjà il s'opère une forte réaction contre son système; on a signalé en particulier le défaut de sa méthode, qui, fût-elle même complètement exacte, ne saurait prouver autre chose que ce qu'il serait possible à un homme de penser, jamais ce qui est.

Il s'est trouvé de nos jours un écrivain qui reconnaissant les vices de la méthode de Hégel, tout en adoptant le fond de sa doctrine, s'est donné beaucoup de peine pour asseoir le panthéisme sur une base scientifique, et faire en sorte que ce système fût quelque chose de plus que ce qu'il avait été jusque-là, un simple roman philosophique, comme le disent très-bien ses disciples; cet écrivain qui tenta de donner au panthéisme, par l'emploi d'une méthode rigoureuse et sûre, une valeur scientifique, et d'en faire une véritable démonstration, c'est feu le philosophe Krause, moins renommé, ce semble, en Allemagne, où il a vécu, qu'en Belgique, où son enseignement se trouve représenté par un de ses plus chauds partisans. Il est inutile de dire avec quel succès ce travail pénible a été achevé. Je croirais cependant devoir en parler du moins en passant, si un de nos collègues ne s'était chargé de vider cette question, et si les pièces de ce procès,

publiées dans un recueil scientifique de la capitale, ne se trouvaient sous les yeux de tous (1).

On peut réfuter le panthéisme de trois manières différentes, dont une seule suffit pour renverser complètement toute théorie philosophique à laquelle elle est applicable, savoir : 1° en constatant la fausseté de ses principes, 2° en montrant les vices de sa méthode, et 3° en prouvant l'absurdité de ses conséquences. Dans cette dissertation je me bornerai à ce dernier point de vue. Encore croirais-je devoir donner trop d'extension à mon travail, si je voulais montrer toutes les absurdes conséquences du système panthéistique. C'est pourquoi je me propose de m'arrêter à un seul de ses résultats, qui du reste prouve surabondamment la fausseté de cette doctrine : c'est qu'elle détruit toute moralité.

Si mon but était de discuter les *principes* du panthéisme, je montrerais que les prémisses sur lesquelles il fonde sa démonstration ne sont que des suppositions purement arbitraires; que les analogies les plus éloignées sont pour lui des preuves de la plus haute importance; que pour lui tout ce qui convient au fini doit également être affirmé de l'infini, et que ce qui répugne au fini est aussi en contradiction avec l'infini; que pour lui le fini et l'infini ne diffèrent que de quelques degrés, ou plutôt qu'il n'admet point de véritable infini; je montrerais encore qu'il suppose et qu'il affirme même constamment comme une vérité incontestable, mais sans jamais la démontrer, ce qui d'ailleurs serait impossible, que

(1) M. l'abbé Tits, aujourd'hui professeur à l'Université catholique et membre actif de la société littéraire, a inséré dans la *Revue de Bruxelles*, une suite d'articles pour exposer et réfuter le système de Krause, enseigné à l'Université libre par M. Ahrens. Voir les livraisons de la *Revue* de Mai, de Juin et de Septembre 1839. Voir aussi celles d'Août et de Décembre 1840.

la contradiction et l'identité sont une seule et même chose ou, en d'autres termes, que les choses contradictoires et opposées sont identiques (1);—je prouverais enfin que le panthéisme n'a pas seulement renversé et contredit les idées communément reçues par tous les sages; mais qu'il a dû attacher de nouvelles significations à presque toutes les expressions métaphysiques; qu'il confond la notion avec l'être, la pensée avec l'objet, l'abstraction avec la réalité; bien plus, qu'il s'est vu obligé, pour rester conséquent avec lui-même, de changer les réalités en abstractions et d'ériger les abstractions en réalités; qu'en outre, pour soutenir ses prétentions, il a été réduit à bouleverser tous les principes de la pensée humaine, qu'il a dû répudier la logique, que Kant, d'accord en ceci avec l'élite des philosophes, proclame invariable en elle-même et achevée, quant à ses préceptes fondamentaux, depuis les travaux d'Aristote; qu'il s'est cru autorisé (pressé qu'il était par les exigences de ses principes) à substituer de nouvelles règles de la pensée à celles qu'avait suivies le genre humain dans tous les temps; en un mot, qu'il s'est vu forcé, pour maintenir ses assertions, à changer la raison jusque dans ce qu'elle a de plus intime, les lois fondamentales de la pensée, et à renverser les principes qui forment le lien nécessaire entre toutes les intelligences; enfin, ce qui n'est pas moins surprenant, je montrerais qu'il n'a pas reculé devant cette tâche inqualifiable (2).

Pour ce qui concerne la *méthode* des philosophes panthéistes, il résulte de ce que nous avons dit plus haut que les uns,

---

(1) Voir P. J. B. Buchez, *Essai d'un traité complet de Philosophie etc.* tom. II, pag. 333, et Bayle dont il donne des extraits.

(2) Voir sur ce point H. Ahrens, *Cours de Psychologie*, tom. II, pag. 133—158.

tels que Fichte et surtout Schelling, méprisent toute méthode, qu'ils se lancent dans le panthéisme au gré de leur imagination, tout d'un bond, sans tenir aucun compte des règles de la démonstration, et que par conséquent, loin de prouver leur système, leur manière de philosopher rend impossible tout moyen de distinguer avec certitude la vérité de conceptions idéales si extravagantes. Il en résulte encore que d'autres panthéistes, tels que Spinosa et Krause, emploient une méthode purement mathématique ou subjective, appelée aussi méthode logique, n'ayant par conséquent aucune valeur pour prouver une réalité objective ou différente de notre moi, de quelque genre qu'elle puisse être; parce qu'une telle méthode peut bien montrer que ce qu'on a renfermé d'avance dans une définition y est véritablement contenu, mais non que c'est l'expression d'une vérité réelle (1). Mais dans ce travail je ne saurais guère m'étendre sur ce sujet.

Si je m'arrête aujourd'hui à ne relever que les conséquences immorales du panthéisme, c'est que je pense que rien ne montre plus facilement la fausseté de ce système, et qu'en outre rien n'est plus capable d'inspirer à la jeunesse, dont le cœur pur entretient le noble amour de la vertu, une juste aversion de cette abominable doctrine, dont l'application pratique, si elle pouvait devenir générale, aurait pour inévitable résultat la dissolution complète de la société.

Voici donc en deux mots la réfutation du panthéisme à laquelle je me borne pour le moment :

---

(1) M. l'abbé Tits a prouvé dans les articles cités plus haut que la méthode de Krause ne partage pas seulement ce défaut commun à toute méthode purement logique ; mais qu'elle est en outre à chaque pas en contradiction avec les plus simples règles du raisonnement, et que la chaîne de ses déductions rigoureuses se brise à chaque instant.

Le panthéisme est une doctrine subversive de toute morale ;
Donc le panthéisme est radicalement faux.

Ce raisonnement est à la fois simple et péremptoire. Pour le mettre dans toute son évidence, il suffit de montrer la vérité de l'antécédent : *Le panthéisme est une doctrine subversive de toute morale.* C'est d'abord un principe incontestable que l'homme est un être moral, qu'il a des devoirs à remplir; j'en appelle à cet égard à la droiture de la raison, au cri de la conscience de tout le genre humain. Je n'hésite pas même à ajouter que sans la pratique de la morale la société humaine est impossible.— Or il est également certain qu'un système, qui renferme de fausses et d'absurdes conséquences, est lui-même faux et absurde.

Que le panthéisme est un système immoral, c'est-à-dire, que ses principes conduisent aux conséquences les plus abominables, c'est là une vérité généralement avouée par les savans. Que la vue de ces conséquences arrête sur le bord de l'abîme beaucoup de jeunes gens au cœur pur et généreux, qui par la pente de leur esprit sans expérience pourraient incliner vers cette théorie séduisante et fallacieuse, c'est un fait également connu. Que la plupart des philosophes modernes, qui professent cette doctrine, repoussent eux-mêmes avec indignation le titre de panthéistes, c'est encore là ce qui n'est ignoré que par ceux qui n'ont pas lu les écrits de ces derniers. Et quelle peut être la principale cause de cette indignation, sinon la conscience que l'on a de ce fait manifeste, et que peu de personnes ignorent, que le panthéisme est une doctrine profondément immorale?

Mais ne nous arrêtons pas à constater plus longuement ce fait, cet aveu général, cette réprobation implicite de presque tous les sages, qui, à elle seule, cependant vaut aux yeux de bien des personnes une démonstration régulière de la fausseté

du panthéisme. Expliquons plutôt, *pourquoi* on tombe généralement d'accord que le panthéisme autorise l'immoralité; montrons, à l'aide du raisonnement, *comment* les dogmes qu'il contient conduisent aux conséquences les plus désastreuses.

D'abord pour que la morale soit possible, pour que l'homme ait des devoirs à remplir, on doit reconnaître comme indispensables plusieurs conditions, qui sont toutes directement ou indirectement niées par le panthéisme. Je vais en indiquer successivement les principales.

En premier lieu, le devoir est incompatible avec l'identité de tous les êtres, identité que le panthéisme professe comme un dogme indubitable. Pour concevoir la possibilité de la morale, il est avant tout nécessaire de concevoir un être personnel, qui a un devoir à remplir, et un être personnel, envers lequel un devoir doit être rempli. Sans pluralité d'êtres distincts entre eux par leur essence il n'y a point d'action morale; sans personnalité proprement dite il n'y a point de responsabilité morale. S'il n'y a point d'êtres réellement et essentiellement distincts, il ne peut y avoir de rapport; si ces êtres ne sont pas personnels, s'ils n'agissent pas en leur propre nom et pour leur propre compte en vertu de leur propre essence et de leur nature individuelle et intelligente, ils ne peuvent être responsables de leurs actions. On ne peut se représenter le devoir, qu'en tant qu'on se représente un être raisonnable, tenu d'agir d'une certaine manière, à l'égard d'un autre être raisonnable, réellement et fondamentalement distinct du premier. Lorsque la main gauche frappe le front, ou que la droite donne de la nourriture à la bouche, ou bien lorsque, pour réaliser l'apologue inventé par Ménénius Agrippa, tous les membres du corps, se liguant contre l'estomac, se refusent à le servir, ou qu'au contraire les membres sains s'empressent de soulager un membre souffrant, il n'y a pour ces membres

aucune moralité, aucun mérite ou démérite; surtout, il ne peut y avoir aucun devoir pour eux dans toutes ces actions, parce que, malgré leur pluralité, ne constituant cependant pas des personnes essentiellement distinctes, ils n'agissent pas pour eux-mêmes ni envers une personnalité différente. Même le langage, vraiment panthéistique, dont je viens de me servir à dessein pour exprimer ces actions, ce langage par lequel on prête l'activité aux choses impersonnelles et que, pour le dire en passant, l'on rencontre si fréquemment dans la plupart des écrits des panthéistes, ce langage serait souverainement ridicule, si on le prenait à la lettre. Le bon sens ne l'accepte que comme expression métaphorique. S'il y a donc moralité dans ces actes, c'est à l'homme, à l'être personnel seul qu'elle appartient. Mais dans le système panthéiste, qui n'admet qu'un seul être vraiment personnel, il ne saurait y avoir aucune moralité. Car supposez que l'homme dont nous parlons soit le seul être existant, comme dans l'hypothèse panthéistique Dieu est le seul être réellement personnel qui existe, cet homme ne saurait être tenu au moindre devoir par qui, envers qui ou en quoi que ce soit.

Mais si, à l'exemple d'un philosophe contemporain, faisant violence à la logique, pour ne pas admettre toutes les belles choses que contient le panthéisme après en avoir adopté le principe fondamental, on prétendait d'une part que *les individus sont les fixations éternelles de l'essence divine* (1), *que tous les esprits individuels ne sont que des membres partiels de l'esprit universel, supérieur et total* (2), et que cet esprit et la nature sont *deux êtres, dont l'un constitue le monde spirituel et l'autre le monde naturel* (3), qu'on doit regarder comme *les deux attri-*

(1) M. Ahrens, *Cours de Psychologie*, tom. II, pag. 236.
(2) Ibid. pag. 184.
(3) Ibid. pag. 188.

buts fondamentaux de Dieu (1), *qui est l'unité et l'identité de tout ce qui est* (2); et si d'autre part on soutenait que les hommes sont de véritables êtres individuels, constituant des personnes réellement distinctes de Dieu et réellement distinctes les unes des autres (3); alors on se bornerait à se contredire soi-même, on admettrait de nom ce qu'on aurait d'abord nié de fait, et l'on rendrait inintelligibles et incertaines la distinction et la personnalité des êtres intelligens, deux conditions indispensables de la possibilité de toute véritable morale.

La notion du devoir n'implique pas seulement celle de personnes distinctes, elle implique encore celle de subordination de personnes. Pour qu'il y ait devoir, il faut qu'il existe un supérieur, qui ait droit de commander, et un inférieur qui ait l'obligation d'obéir. Il ne peut y avoir de devoir proprement dit sans une loi, et il ne peut y avoir de loi sans un législateur. L'homme ne peut être obligé, soit envers lui-même soit envers un autre homme, ou envers un être quelconque, s'il n'existe pas un être personnel, réellement distinct de l'homme, et supérieur à l'homme, qui ait le pouvoir et le droit de lui imposer cette obligation. Or, dans les divers systèmes panthéistes, on affirme 1° l'unité et l'identité essentielle de tous les êtres; 2° on enseigne de fait, sauf à le nier quand on se trouve devant une conséquence qu'on n'aime pas d'avouer, qu'il n'y a rien au-dessus de l'humanité; on déifie l'homme, ou plutôt on *homofie* Dieu; on apprend que Dieu s'identifie avec la nature, ou la matière, et avec l'esprit, et que

(1) Ibid. pag. 195 et 196.

(2) Ibid. pag. 273.

(3) M. Ahrens le soutient en effet; mais il prend le nom de personne dans un sens différent du sens véritable et généralement reçu. Voir la *Revue de Bruxelles* de Décembre 1840.

ces deux êtres se pénètrent le plus intimement dans l'homme, qui forme leur synthèse la plus complète (1); d'où il suit évidemment que Dieu s'identifie avec l'homme, et qu'il ne peut y avoir rien de supérieur à l'homme, du moins à l'homme collectif. 3° Par une conséquence très-logique le panthéisme enseigne en termes formels, je me sers ici des expressions de M. Ahrens (2), que *c'est avant tout à l'homme et à la société humaine de régler leur vie conformément à l'idée de la justice; la justice divine n'intervient qu'en tant que la libre disposition de la vie individuelle et sociale le permet.*

Il ne faut pas avoir ici la curiosité de demander ce que saurait être une justice différente de la justice divine, et supérieure à la justice divine, et à laquelle les hommes ont à se conformer, avant qu'il *soit permis* à la justice divine de se mêler de leurs affaires. Evidemment cette justice ne peut être qu'une abstraction, un mot n'exprimant rien de réel, au moins rien de réel qui soit distinct de l'homme et au-dessus de l'homme. Vraisemblablement ce mot n'est employé que pour arrondir la phrase. C'est ce qu'on peut penser au moins jusqu'à ce qu'en la relisant, on remarque qu'en effet l'auteur ne parle pas de régler sa vie conformément à la justice, mais seulement conformément *à l'idée de la justice*, idée qui se dissipe un peu plus facilement en abstraction sans réalité.

Quoi qu'il en soit de cette question, il est évident que, logiquement parlant, dans ce système l'homme n'est obligé qu'envers lui-même et par lui-même, c'est-à-dire, qu'il n'est obligé par personne et en rien.—Peut-être pourrait-on trouver quelque chose de plus ou de moins raisonnable, de plus ou de moins prudent, de plus ou de moins avantageux pour lui-

(1) Voir M. Ahrens, *Cours de Psychol.* tom. II, pag. 194 et pag. 284.
(2) *Cours de Psychologie*, tom. II, pag. 299.

même dans les actions que s'imposerait ou auxquelles se déterminerait un être, qui serait supposé exister seul; mais une obligation, un devoir jamais. — Un système, qui suppose qu'il n'y a pas un premier être essentiellement distinct de tous les autres, et supérieur à l'homme et à l'humanité, suppose nécessairement l'homme *autonome*, c'est-à-dire, ne lui reconnaît d'autre loi ni d'autres devoirs que ses caprices.

Et qu'on ne pense pas infirmer cette conclusion, en disant que l'humanité, ou l'homme collectif, est supérieure à l'homme individuel, et possède conséquemment le droit de commander à celui-ci. Car 1° cet être collectif, qu'on appelle ici l'humanité, n'est au fond qu'une abstraction, une fiction de notre esprit, un mot; ce n'est pas un être personnel. Et, si la collection des hommes qu'on désigne par ce mot est supérieure en nombre à l'homme individuel, elle ne l'est pas par elle-même en droit. 2° Dans l'hypothèse panthéistique l'homme collectif est le seul être véritablement existant; tous les êtres individuels ne sont que ses membres partiels, n'ayant pas une existence personnellement distincte de lui. Il peut donc tout au plus les employer à son service, les activer par lui-même; mais leur donner un ordre moral, leur commander de s'acquitter d'un devoir, les rendre moralement responsables de leur conduite, il ne le pourra aucunement. 3° Dans toute hypothèse, l'homme collectif ne peut tenir le droit de commander que de lui-même, ou des hommes individuels, ou d'un être supérieur. Or rien ne prouve que l'homme, soit individuel, soit collectif, tienne le droit de commander de lui-même, dans l'hypothèse panthéiste moins que dans toute autre. S'il tient ce droit uniquement des hommes individuels, rien ne le lui garantit, et il peut lui être retiré à chaque instant; bien plus c'est l'homme individuel qui se donne à soi-même des lois par l'intermédiaire de l'homme collectif; de sorte qu'à proprement parler il n'y

aura ni droit ni devoir, personne ne pouvant s'imposer à soi-même des lois. Si l'on suppose enfin que l'homme collectif tienne le droit de commander d'un être supérieur, on sort du panthéisme, et l'on entre dans un système qu'il est permis de regarder comme vrai, pourvu qu'on n'en fasse point de fausses applications.

Une autre condition, nécessaire pour la possibilité de la morale, et que détruit le panthéisme, c'est le libre arbitre. Si l'homme n'a pas à sa disposition tout ce qu'il lui faut pour faire ce qui lui convient, et si, en présence de ces moyens, il n'est pas en son pouvoir d'agir ou de ne pas agir, ou d'agir de telle ou telle manière, selon qu'il le préfère, mais s'il est fatalement déterminé dans ses actes; alors, quoiqu'il agisse spontanément et volontairement, s'il ne peut n'agir pas, ou ne pas agir d'une manière différente de celle dont il agit, il n'agit pas librement, ses actions ne peuvent lui être imputées, il ne peut pas en être responsable, il n'en est pas le véritable auteur, elles n'ont aucune moralité pour lui. Sans le libre arbitre, il ne peut y avoir ni droit, ni loi, ni devoir, une force aveugle domine et produit tout; il ne saurait plus être sérieusement question de morale.

Eh bien! lisez, mais surtout examinez les ouvrages des panthéistes conséquens, depuis Spinosa jusqu'à nos jours, et vous ne trouverez au fond de tous ces écrits qu'un aveugle destin, ou plutôt un développement spontané de la nature, qui détermine fatalement tout ce qui est et tout ce qui se fait. Dieu n'y est pas plus libre que l'homme. Ce n'est pas librement qu'il a créé le monde et l'homme; ce n'est pas librement qu'il les conserve; tous ses desseins s'exécutent par une inévitable nécessité; il ne peut ne pas faire ce qu'il fait; car, à parler rigoureusement, son action n'est autre chose que l'opération nécessaire et nécessitée de la nature. Il en est de même

de l'homme. Dieu, l'homme et la nature n'ont qu'une seule et même manière d'agir, ou pour parler plus exactement, la nature produit elle-même tout ce qui se fait dans l'homme et par l'homme. Comme elle produit les feuilles des plantes et les fruits des arbres, comme elle crée l'instinct des animaux et dirige par lui irrésistiblement tous leurs mouvemens, ainsi elle produit l'instinct de l'homme et fait germer ses pensées, et, par l'attrait des penchans et l'impulsion nécessitante des idées, elle détermine fatalement la volonté de l'homme dans tout ce qu'il fait.

Cette doctrine est commune à toutes les écoles panthéistes, conséquentes avec leur principe fondamental. D'ailleurs il serait contradictoire que Dieu, en créant l'homme, n'eût pas agi librement, comme le prétend le panthéisme, et que l'homme fût cependant réellement libre. Il est vrai que tous les panthéistes ne s'expliquent pas d'une manière également claire sur la liberté de l'homme; les uns nient ouvertement le libre arbitre, et nous leur savons gré de leur franchise; les autres parlent avec emphase de notre liberté, et s'offenseraient si on les regardait comme des fatalistes; mais, quand on examine leurs écrits, on n'y trouve en dernière analyse que ce qu'on désigne exactement par le mot de spontanéité, c'est-à-dire, la liberté qui est propre à la volonté des animaux destitués de raison, ou pour parler plus clairement, une indomptable fatalité (1).

Je passe à l'examen d'une autre condition indispensable à l'existence et à la conservation de la morale, c'est la nécessité d'une sanction suffisante et efficace de la loi qui défend

(1) Voyez entre autres, comment Spinosa, le plus conséquent des panthéistes, explique et détruit la liberté humaine, dans son Ethique et dans sa Lettre LXII, tom. I, pag. 664, édition de G. Paulus.

le mal et ordonne le bien. En effet point de morale sans une loi qui la commande, point de loi véritable sans sanction, et point de sanction sans la récompense de la vertu et sans la punition du crime. Et pour que la loi soit raisonnable, juste et propre à atteindre son but, il faut que sa sanction soit efficace, c'est-à-dire : 1° que la récompense suive toutes les bonnes actions et que la punition atteigne toutes les mauvaises actions qui sont l'objet de la loi ; 2° que les récompenses et les punitions soient graduées en proportion de la légèreté et de la grandeur des mérites et des démérites ; 3° que les récompenses et les punitions soient si fortes qu'elles puissent engager l'homme raisonnable à observer la loi en vue de la sanction qui l'accompagne.

Or l'expérience générale prouve que la nature de l'homme est fortement penchée vers le mal, et qu'elle est peu inclinée vers la vertu. Souvent le crime se présente à lui sous les apparences d'une indicible volupté, lui offre les avantages les plus brillans, l'attire de tout le poids de la corruption de son cœur et se l'attache avec des chaînes d'or, tandis que la pratique de la vertu exige de lui d'immenses sacrifices, des efforts pénibles et continuels, qui mainte fois seraient au-dessus de lui, s'il n'était soutenu par une force surhumaine. Souvent les avantages du vice et les sacrifices de la vertu ne finissent qu'avec la vie.

De là il suit évidemment que nier les récompenses et les punitions de la vie à venir, telles que le christianisme, d'accord avec la raison et au fond aussi avec les traditions de presque tous les peuples, les enseigne, ou persuader à l'homme qu'il ne dépend pas de lui d'acquérir les unes et d'éviter les autres, ce n'est pas seulement décourager la vertu et enhardir le crime ; mais, si l'on considère les dispositions habituelles et les penchans de notre cœur, on doit avouer que c'est rendre

la pratique du bien impossible, et que c'est pousser les méchans, surtout les grands criminels, par un entraînement dorénavant irrésistible, à commettre sans retenue tout ce que le génie du mal est capable de leur suggérer.

Cependant, que nous enseigne le panthéisme concernant la sanction de la loi morale? Précisément tout ce qu'il faut pour mettre le crime complétement à l'aise. Conséquent avec lui-même, après avoir représenté toutes nos actions bonnes et mauvaises comme un développement spontané et nécessaire de notre nature, il devait naturellement nier les punitions que la justice divine réserve au criminel; parce que de fait, là où il n'y a point de liberté, il ne peut y avoir crime, et par conséquent point de punition juste. Le panthéiste en niant l'enfer est donc très-fidèle à son système. Il est vrai que par là il détruit la morale publique, en lâchant la bride à toutes les passions et en encourageant tous les excès; mais ce n'est pas là ce qui l'inquiète, pourvu que son système se trouve lié dans toutes ses parties.

Ainsi, parmi ces réformateurs de la religion et de la science, les uns vous diront qu'à la mort, l'âme de l'homme, dégagée de son enveloppe matérielle, va se réunir à la substance universelle qui vit dans un chou comme dans un astre (1), qu'elle va s'absorber dans le grand tout, dans l'être universel, pour y perdre son individualité. Les autres vous promettront une espèce de métempsycose comme le terme de notre existence terrestre, et feront subir à l'homme une suite de transformations successives pour le faire tourner indéfiniment dans un cercle fatal, où l'imagination se perd, et qui décourage la raison et surtout la vertu (2). Je ne parlerai pas du matérialisme

(1) Voir le Discours prononcé à l'enterrement de St.-Martin, franc-maçon décédé à Liége.

(2) C'est là la doctrine Saint-Simonienne, et celle plus explicite du phi-

grossier, devenu aussi panthéiste, qui envisage la mort comme l'anéantissement de l'homme, et pour lequel par conséquent toute punition ultérieure est impossible. Je remarquerai seulement que, d'après tous les panthéistes, tous les hommes, bons ou méchans, qu'ils aient passé leur vie entière à pratiquer les plus héroïques vertus ou que leur existence ait été une accumulation de tous les forfaits imaginables, tous subiront finalement le même sort, tous aboutiront en définitive au même terme.

Pour montrer qu'ils enseignent réellement cette monstruosité incroyable, citons au moins un des plus récens partisans de cette doctrine. *C'est une impiété*, dit M. Ahrens (1), *c'est une impiété de faire consister la justice divine dans la punition, conçue comme l'infliction volontaire d'un mal. La justice qu'il faut rendre à l'injustice de toute espèce, ne peut consister que dans l'éloignement et la réparation de l'injustice; et comme l'injustice a sa cause principale dans l'ignorance, l'erreur et la*

---

losophe panthéiste et phalanstérien Ch. Fourier. Présentant des calculs précis, qu'il déclare ne pouvoir être en défaut que d'un huitième, cet écrivain explique sérieusement les transmigrations successives de nos âmes. Après notre décès, elles iront d'abord se confondre avec la grande âme du globe terrestre. L'existence de celle-ci doit s'étendre à 80,000 ans, pendant lesquels nos âmes identifiées avec celle de la terre passeront environ 810 fois de l'un à l'autre monde, et auront ainsi 1620 existences, dont 810 intramondaines et 810 extramondaines. Lorsque après ce terme cette âme de notre planète se sera séparée de son globe défunt, elle ira s'adjoindre à une jeune comète. Dans cet état elle ne restera guère que le huitième de sa carrière planétaire. Après quoi, elle doit s'élever en degrés, c'est-à-dire que, si elle a été pendant un temps suffisant âme de satellite, elle devient âme de cardinale, puis âme de nébuleuse, puis âme de prosolaire, puis âme de soleil, et ainsi de suite; elle parcourt encore des degrés bien autrement élevés, car elle devient âme d'univers, de binivers, de trinivers, etc... Je cite textuellement. Voyez *Fourier et son système*, Paris 1839, pag. 358—380.

(1) *Cours de Psychologie*, tom. II, pag. 300.

perversité de la volonté des hommes, il faut détruire cette cause en les corrigeant.

Ce passage est suffisamment clair. Nous y apprenons, que la justice divine ne saurait jamais venger sûrement la vertu outragée. La perversité de la volonté, eût-elle été poussée jusqu'aux dernières limites de la méchanceté, et eût-elle consommé toutes les iniquités possibles, la seule punition qu'elle puisse avoir à redouter, c'est la délivrance de cette malheureuse inclination ; le seul châtiment que doive craindre le scélérat le plus infâme, après avoir égorgé ses frères et bu le sang de sa mère, après avoir plongé dans la misère et l'affliction un empire entier, après avoir épuisé la liste des crimes et entassé sur sa tête toutes les abominations pour l'unique plaisir de contenter la perversité de sa volonté, le seul châtiment qu'il aura à subir, c'est d'être changé en honnête homme. Grand Dieu! que deviendrait la société qui se réglerait sur de telles maximes!

Cependant, si la perversité de la volonté des hommes ne peut s'attirer de la justice divine d'autre peine que celle d'être améliorée, ne suit-il pas de là que la justice de Dieu sera complétement paralysée et rendue impuissante par l'homme qui ne voudra pas être délivré de sa perversité? que la plus grande bonté de Dieu sera nécessairement accordée au plus pervers? que l'homme pourra littéralement forcer Dieu à être d'autant plus débonnaire que lui il se complaira davantage dans la perpétration de toutes les iniquités, fût-ce même avec l'intention directe de contraindre Dieu à s'abaisser jusqu'à avouer son impuissance de se venger ; jusqu'à descendre sous lui, pour le soulever et le tirer du cloaque où il s'est jeté ; jusqu'à accorder l'impunité et ses plus précieuses faveurs, la réhabilitation parfaite et le bonheur, à celui qui ne veut pas se repentir, et cela au moment où il s'essaie à pousser le plus loin qu'il lui est possible la perversité de sa volonté?

Et Dieu lui-même que peut-il être dans un tel système, si non l'imbécile serviteur de notre espèce, l'ignoble esclave des hommes les plus pervers?

Mais continuons de citer M. Ahrens nous expliquant le sort futur des méchans et le rôle qu'il y fait jouer à la justice divine. *Les conséquences inévitables de toute injustice commise*, dit-il (1), *sont certainement un mal pour celui qui l'a faite, et un malheur pour celui qui en est atteint. L'homme injuste retarde par là nécessairement l'accomplissement de son but, et il devra faire des efforts d'autant plus longs pour sortir de son état dépravé; mais la justice divine l'aidera encore dans ces efforts et le mènera à accomplir son but, à atteindre à sa destination, qu'il ne peut jamais perdre, parce qu'elle résulte de la nature humaine, qui est une partie de l'essence éternelle de Dieu.*

Le lecteur réfléchi ne saurait méconnaître le sens de ces paroles. L'homme, quelque méchant qu'il soit, ne peut manquer de parvenir à sa destination, soit l'absorption en Dieu, soit le bonheur quelconque pour lequel il a été créé; cette destination il ne la peut jamais perdre, quoiqu'il fasse; et la raison en est qu'elle résulte de sa nature, c'est-à-dire, qu'elle est une suite fatale de son existence, un développement naturel de son être; de même que les êtres destitués de raison sont forcément poussés vers le but de leur existence, l'homme, dans ce système, quoique doué de conscience et de raison, est fatalement amené par la justice divine à sa destination; peu importe d'ailleurs qu'il contribue en bien ou en mal à accomplir les intentions bienveillantes de Dieu à son égard, Dieu n'en est pas moins tenu de le conduire à sa fin. Il est vrai qu'en faisant le mal, l'homme retardera le moment où il pourra atteindre sa destinée; mais qu'à cela ne tienne, il fera

(1) *Cours de psychologie*, tom. II, pag. 300.

quelques détours, sa course sera un peu plus longue, il subira peut-être pendant son voyage à travers les siècles quelques vicissitudes de métempsycose de plus, mais il ne peut manquer d'arriver. La justice divine est toujours là pour le sauver. Et comment pourrait-elle faillir en cette occasion, puisque la nature humaine est une partie de l'essence éternelle de Dieu? En y manquant, Dieu ne manquerait-il pas à lui-même? Ainsi, que l'impie, que le scélérat le plus consommé se tranquillise; qu'il fasse taire ses remords et ses craintes, la justice divine poursuivra son œuvre; qu'il persévère sans inquiétude dans le crime, la justice divine le tirera de son état dépravé, elle le remettra dans son état normal, elle effacera toutes ses infamies, elle le placera à côté de l'homme de bien, elle l'amènera sûrement à sa destination...

Et qu'est-ce donc que cette justice divine de nouvelle invention? Et quel est le rôle ignoble qu'on lui fait jouer? En quoi ce rôle diffère-t-il de celui de ce valet imbécile qui ramasse son maître dans la boue, où il est tombé par suite de l'ivresse, et où il allait être suffoqué; qui conduit ce débauché à sa demeure en lui permettant de se livrer en route à tous les amusemens infâmes que sa méchanceté lui suggère, n'ayant d'autre soin que de le ramener vivant au logis, et qui reçoit ensuite pour toute récompense le mépris et les insultes de cet insolent libertin? Oui il en diffère, car il est plus vil encore; puisque la justice divine n'intervient ici que pour rassurer le coupable, pour l'enhardir dans sa perversité, pour effacer jusqu'aux dernières traces de ses infamies, en même temps qu'elle n'a rien de meilleur à offrir à la vertu la plus éprouvée; cette justice divine n'intervient donc que pour mettre exactement de niveau le crime et la sainteté.

Voilà la sanction que donne le panthéisme à la loi morale!

S'il était nécessaire de prouver ici combien est inefficace et

insuffisante l'apparence de sanction de la loi morale que quelques philosophes de l'école panthéistique croiraient trouver dans leur système de métempsycose, cette prétendue immortalité, inventée par le paganisme et si chère aux panthéistes modernes, ou bien dans l'absorption des âmes par la divinité, hypothèse que le panthéisme a héritée des brahmins; je me contenterais, pour démontrer ma thèse, de faire remarquer, à ceux qui soutiennent la dernière supposition, que cette absorption équivaut à l'extinction de l'homme, et que là, où l'individualité et la personnalité cessent, la punition et la récompense sont impossibles, qu'elles n'atteindraient tout au plus qu'un être vague et entièrement différent de celui qui les aurait méritées, et que par conséquent elles ne sauraient être qu'injustes et déraisonnables. Et à ceux qui s'attacheraient à la première de ces suppositions, je n'opposerais pas de longs raisonnemens; je me bornerais à les renvoyer à la petite fable de Fénélon, intitulée *Ulysse et Grillus;* c'est le VI[e] des dialogues des morts. Grillus, changé en pourceau, prouve évidemment à Ulysse, en dépit de toute son éloquence, que le changement qu'il a subi n'est pas tel qu'il ne puisse très-bien s'en accommoder, et que la crainte de recevoir un tel châtiment ne saurait contrebalancer l'appât du vice qui attire les mortels; il lui démontre que son sort n'est pas tel qu'il voulut l'échanger contre celui qui est échu en partage à l'ancien et sage roi d'Itaque.—Quoi qu'il en soit de ce point, je crois devoir m'arrêter à la doctrine des panthéistes les plus marquans; et je pense avoir clairement démontré que selon eux il n'existe point de punition du mal, capable de faire impression sur l'homme criminel, ou d'assurer l'ordre moral.

Mais aussi comment pourraient-ils enseigner que Dieu punit le mal, puisque, d'après leur principe d'unité et d'identité de toutes choses, c'est Dieu lui-même qui doit commettre

tout le mal qui se fait. Et c'est là une nouvelle conséquence morale du panthéisme qui prouve l'extravagance de ce système. En effet, d'après tous les panthéistes, il n'y a au fond qu'un seul être, qu'une seule essence, qu'une seule substance, une seule cause, un seul principe d'action ; cet être c'est Dieu, car Dieu est tout. — Il est vrai que tous les panthéistes n'expriment pas cette pensée de la même manière ; semblables à leur Dieu, ils revêtent toutes les formes pour soutenir, sans révolter trop ouvertement la raison et le bon sens, l'identité de tous les êtres, qui constitue leur dogme fondamental ; véritables protées, ils tâchent d'échapper à toute étreinte, empruntant souvent un langage tout chrétien pour couvrir leur enseignement païen contre les attaques de ceux qui en voudraient dévoiler le danger et en prévenir les funestes effets ; mais il est incontestable qu'en réalité tous les panthéistes sont logiquement forcés d'admettre que Dieu est le seul auteur de tout ce qui se fait.

Or, s'il en est ainsi, l'homme n'a à reculer devant aucune injustice ; il n'a pas besoin de craindre de commettre toutes les iniquités ; il a tort de s'interdire quoi que ce soit. Et pourquoi ne se livrerait-il point à la débauche la plus effrénée, s'il en a l'envie ? N'est-ce pas son instinct divin qui l'y pousse ? Je frémis en prononçant cette phrase ; mais c'est l'expression de la doctrine panthéistique, dégagée de toute circonlocution. Non, d'après ce système ce n'est pas l'homme qui commet le crime, ce n'est pas l'homme qui en est responsable, il n'en est que le fatal instrument ; Dieu, Dieu seul en est le véritable auteur.

A la vue de tous les blasphèmes, de toutes les détestables conséquences, que renferme le panthéisme, Bayle n'a-t-il pas eu raison de s'écrier (1) : « Voilà une hypothèse qui surpasse

(1) *Dict. hist. et crit.* tom II, art. *Spinosa.*

l'entassement de toutes les extravagances qui puissent se dire. Ce que les poëtes païens ont osé chanter de plus infâme contre Jupiter et contre Vénus, n'approche point de l'idée horrible que Spinosa nous donne de Dieu; car au moins les poëtes n'attribuaient point aux dieux *tous* les crimes qui se commettent, et *toutes* les infirmités du monde; mais selon Spinosa il n'y a point d'autre agent et d'autre patient que Dieu, par rapport à tout ce qu'on nomme mal de peine et mal de coulpe, mal physique et mal moral. »

Est-il nécessaire d'avertir que ce que Bayle dit ici de Spinosa s'applique rigoureusement à tout système panthéiste conséquent?

On se demande naturellement ici, s'il est possible de faire quelque chose de plus pour détruire le fondement de toute moralité, pour mettre l'homme voué au mal entièrement à l'aise et pour lui rendre facile la perpétration de tous les crimes? Malheureusement pour ce système, qui semble être une véritable incarnation du génie du mal, là où l'on pensait qu'il était impossible d'aller plus loin, le panthéisme a su donner à ses conséquences plus d'étendue encore; quand on eut pu croire qu'il ne restait debout plus rien qui s'opposât à l'émancipation entière du vice, au triomphe complet des malfaiteurs, le panthéisme rencontra pourtant un obstacle; dès lors il se replia sur son principe fécond en toutes sortes de malice, et, en logicien hardi et inflexible, il en tira la dernière conséquence, pour renverser définitivement l'unique barrière qui eut pu arrêter le débordement de l'immoralité; c'est-à-dire qu'il nia le mal, affirma que le mal n'existe pas, qu'il n'y a point de mal moral. Et en niant le mal, en absolvant ainsi d'avance tous les malfaiteurs, en les déclarant exempts de tout reproche, il est encore une fois parfaitement d'accord avec lui-même.

Pour démontrer qu'il n'y a point de mal et que le bien seul

existe, le panthéiste s'attache d'abord à prouver longuement que le mal n'est rien de positif, que comme les ténèbres, l'ignorance, la maladie consistent dans la privation de la lumière, de la connaissance et de la santé, de même le mal ne saurait être que l'absence du bien, de l'être, de la réalité. Mais cette subtilité dialectique est-elle quelque chose de plus qu'une chicane? Et y a-t-il un homme sage qui prétende que le mal ne soit pas la négation, la privation coupable du bien qu'on devrait avoir ou qu'on devrait faire? Les maladies, la pauvreté, les misères de toute espèce consistent aussi dans quelque chose de privatif ou de négatif; les malades, les pauvres, les misérables diront-ils que ces maux physiques ne sont point, qu'ils ne sont rien? Et tout homme sensé ne doit-il pas raisonner de la même manière sur le mal moral? Ce paralogisme des panthéistes ne prouve donc qu'une chose, leur intention d'être conséquens avec leur système, dans lequel il est impossible d'admettre qu'il y ait du mal. Cependant, afin de nous persuader plus efficacement ce paradoxe, ils ont encore recours à un autre expédient, c'est de représenter le mal comme un simple écart de la nature, comme un développement anormal de notre être, comme un essai moins heureux de notre spontanéité; c'est-à-dire, que la nature, l'homme, ou plutôt la substance unique qui constitue l'essence de tous les êtres, dans sa croissance ou dans son développement spontané, au lieu de se développer partout d'une manière normale, s'est aussi çà et là fourvoyée; que par méprise ou par malheur elle a fait quelques écarts; que, comme la plante et l'animal sont parfois sujets à certaines excroissances irrégulières, elle a produit quelques hors-d'œuvre, quelques monstruosités naturelles (1). En d'autres termes, si le panthéiste ne nie pas le

(1) C'est aussi à ces deux points que se réduit l'explication du mal donnée par M. Ahrens, *Cours de psychologie*, leçon 12e.

mal, qui est sans doute quelque chose de fâcheux, il en nie au moins implicitement la moralité.

Mais il n'était pas nécessaire de faire tous ces frais de rhétorique et de raisonnement pour prouver la non-culpabilité du méchant; admettre sa responsabilité serait détruire le système. En effet 1° du point de vue du panthéisme Dieu est le seul auteur de tout ce qui se fait; donc l'homme ne saurait être plus coupable qu'un instrument inanimé qui a fatalement servi à l'exécution des desseins d'autrui. 2° La volonté souveraine est toujours droite, l'Être-Suprême ne saurait faillir; tout ce qu'il veut est juste; tout ce qu'il fait est bon, par cela seul que c'est lui qui le veut et qui le fait. Celui qui ne dépend de personne est infaillible et impeccable. Cela est vrai dans tout système et dans toute hypothèse. Jurieu a dit quelque part : *Le peuple n'a pas besoin de raison pour valider ses actes.* Et Rousseau a ajouté : *La volonté générale* (ou la volonté du peuple) *est toujours droite* (1). Ces propositions, tout absurdes qu'elles soient en elles-mêmes, sont parfaitement exactes dans la supposition de leurs auteurs, dans la supposition que le peuple ou la volonté du peuple est indépendante de Dieu, c'est-à-dire, dans le système de l'athéisme soit complet soit simplement politique.

Or le panthéisme n'est autre chose qu'un athéisme déguisé, un athéisme complet. Car admettre un Dieu en niant ce qui constitue la Divinité, c'est dire que l'on reconnaît un roi auquel on se réserve de refuser les véritables prérogatives royales. Dans le système panthéiste on ne fait pas autre chose, puisque Dieu y est confondu avec le monde, Dieu s'y trouve identifié avec l'homme; il n'y existe point de Dieu essentiellement différent de tous les êtres de l'univers et en particulier de l'hu-

(1) *Contrat social*, liv. 2, chap. 3.

manité. Donc la volonté de l'homme y est souveraine, elle est impeccable; ce qu'elle veut pourra être plus ou moins désavantageux, mais ne saurait être moralement mauvais, il n'y a point de mal moral.

Tel est le dernier mot du panthéisme.

Il est facile de voir quel effet doit produire une telle doctrine sur le cœur et sur la conduite de celui qui peut avoir la faiblesse d'y croire; il est facile de calculer ce que deviendrait inévitablement une société où un tel système pourrait prendre racine et se répandre. Je n'ose pas m'en représenter le tableau par la crainte de ne pouvoir en soutenir l'horreur.

Les conséquences pratiques du panthéisme sont si monstrueuses que plusieurs personnes instruites, en parlant de cette doctrine, prétendent qu'il suffit de l'abandonner à ses propres excès; que ceux-ci ne sont pas à craindre, parce qu'ils sont trop révoltans; que le bon sens du peuple seul fera toujours suffisamment justice de ces inepties en les méprisant; que ce système pourra bien être une théorie, dont le savant s'amusera dans son cabinet, mais que jamais il ne sera admis par la multitude dans ses applications pratiques; que l'on connaît d'ailleurs des panthéistes auxquels on ne pourrait aucunement reprocher une conduite immorale.

Mais, si cette observation prouve que l'on ne saurait dire de tout partisan d'un faux système qu'il adopte méchamment toutes les conséquences mauvaises qui en découlent, elle ne justifie cependant pas le panthéisme; elle prouve qu'il est faux, mais elle ne prouve nullement que les conséquences immorales, que nous avons signalées, n'y soient point contenues. Si elle montre qu'un homme, qui donne dans l'erreur, peut être meilleur que ses principes, ce que nous sommes loin de contester (puisque nous admettrons même volontiers qu'aucun

homme peut-être n'est assez pervers pour suivre jusqu'au bout dans la pratique toutes les mauvaises conséquences d'un faux système), elle confirme aussi ce que nous avons dit, que l'homme, qui prend le panthéisme au sérieux en s'y livrant, doit logiquement devenir un monstre d'immoralité, et qu'il ne pourrait arriver rien de plus funeste à la société que l'invasion du cortége hideux de ce système. *Pour brûler une ville*, a dit le comte De Maistre, *il ne faut qu'un enfant ou un insensé ; pour la rebâtir, il faut des architectes, des matériaux, des ouvriers, des millions, et surtout du temps* (1). Si donc tous les panthéistes ne sont pas également coupables, s'il existe parmi eux des enfans et des insensés, je veux dire, des imprudens aussi bien que des méchans, le tort qu'ils font à la société n'en est pas moins incalculable. Et d'ailleurs qu'on ne se fasse pas illusion sur le bon sens de la multitude, lorsqu'on lui présente une doctrine qui fait un appel si direct aux passions ; la multitude, surtout la classe demi-savante et grossière, qui n'est point retenue par des considérations d'honneur ou de convenance, est alors ordinairement meilleure logicienne que les savans les plus distingués. Les inventeurs de mauvais systèmes, infatués de leur découverte, ferment souvent les yeux sur les funestes conséquences qui s'y trouvent contenues ; et il n'est pas rare que leur intelligence les méconnaisse et les nie, parce que la probité de leur cœur les désavoue et les déteste. Mais, comme s'exprime à cet égard un philosophe moderne très-intelligent (2), « la logique humaine est plus forte que toute espèce de prétention et que toute volonté même. Quel que soit le principe que vous lui donniez, elle

---

(1) *Essai sur le principe régénérateur des constitutions politiques*, § 38.

(2) P. J. B. Buchez, *Essai d'un Traité complet de philosophie*, etc. tom. I, pag. 186.

n'en manquera aucune conséquence. Si vous déposez en elle un mot, un germe, vous pouvez être certain qu'elle en fera sortir tous les fruits. Ainsi on a vu des hommes inventer des doctrines mauvaises, et cependant rester probes; mais jamais on n'a vu leurs élèves rester inconséquens comme leurs maîtres; on les a vus toujours au contraire poursuivre avec un admirable instinct et mettre en lumière jusqu'au dernier secret du mal. Épicure fut, dit-on, un homme de mœurs pures; mais les épicuriens furent infâmes. »

Du reste nous ne nous occupons en aucune manière des personnes, mais uniquement des systèmes.

Et pour ce qui concerne le système panthéiste en particulier, comment le poison qu'il recèle pourrait-il ne pas se répandre dans toutes les veines du corps social, quand il est distillé par ceux qui exercent l'influence la plus directe sur la multitude, quand il a envahi le salon et le théâtre, quand il se trouve dans l'épopée, dans le feuilleton du journal et dans le roman dont la lecture ne demande qu'une demi-heure; quand enfin ce séduisant système se trouve crûment exposé avec toutes ses immorales conséquences jusque dans les livres élémentaires et classiques, qu'on adresse à une jeunesse sans expérience et avide de savoir, comme renfermant l'enseignement le plus avancé et le seul digne de remplacer la foi ignorante et la naïve simplicité de ses ancêtres?

Ce n'est pas à dire que tous les apôtres du panthéisme enseignent crûment ce qu'il renferme. Les uns nient ouvertement, quoiqu'à tort, les conséquences de leur principe; les autres sans les désavouer ne les mentionnent point, comme s'il ne valait pas la peine de s'y arrêter; d'autres encore, par l'emploi d'un langage mi-chrétien et mi-païen, font suffisamment sentir à leurs adeptes ce que ce système a d'attrayant pour les passions, tout en tâchant de se mettre à couvert du

juste blâme des hommes de bien. Mais il y en a aussi qui, moins cauteleux et plus logiques ; et surtout plus déhontés, proclament hautement les conséquences de leur doctrine.

Ainsi, pour ne citer qu'un seul livre élémentaire, j'ouvre le petit *Dictionnaire de phrénologie et de physiognomonie à l'usage des artistes, des gens du monde, des instituteurs, des pères de famille, des jurés*, etc. Dans la préface de cette brochure, dont le titre exprime si nettement la destination, je lis entre autres les mots suivans : « La phrénologie est l'annonce de l'anthropologie panthéistique. C'est pourquoi l'auteur de ce livre croit à la phrénologie. Il pense qu'il ne faut pas être révolutionnaire à demi ; qu'il faut avoir la logique de protester à la fois contre tout le passé, en religion, en morale, en politique, en science, en art. Car les révolutions sont solidaires. » Un peu plus loin il ajoute qu'à cause de la forme fragmentaire de son travail, il en a été quitte pour affirmer, sans justifier ses affirmations (ce qui, pour le dire en passant, ne laisse pas d'être fort commode) et que son travail est une œuvre de vulgarisation. — En parcourant les différens articles dont se compose cette production, je trouve que l'auteur (1), fidèle à son engagement, proteste réellement en toute occasion contre le passé en religion et en morale, et que ce qu'il vulgarise n'est autre chose que ce que nous nous sommes donné la peine de prouver être les repoussantes conséquences du panthéisme. Les bornes dans lesquelles je dois me renfermer ne me permettent pas d'en donner de longues citations ; j'indiquerai seulement les articles *Liberté, Homme, Bien, Mal ;* je rougirais de citer l'article *Dieu.* Je ne citerai

(1) *T. Thoré.* — C'est sans doute le même que Théophile Thoré qui vient d'être condamné en France par le jury à cause de la publication d'un écrit démagogique et révolutionnaire.

que ces quelques mots de l'article *Christianisme :* « Dans la liste de ses *péchés capitaux* on trouve, d'une part, l'orgueil, l'avarice, l'envie, la colère, et d'autre part la luxure, la gourmandise et la paresse. Il est facile de voir que ces *péchés* sont les exagérations de facultés bonnes en elles-mêmes, quand elles sont à un degré normal. L'orgueil est une des impulsions les plus nobles et les plus puissantes; c'est la confiance en la force que Dieu nous a donnée. C'est l'orgueil qui fait les grands hommes. La modestie ne convient qu'aux hommes médiocres. Il faut bien s'affirmer, quand on a une grande pensée et une grande valeur. Napoléon, Byron, Fourier, les trois plus hauts génies du XIX^e^ siècle dans la science, dans la poésie et dans l'action, ont réhabilité l'orgueil. La luxure a droit de bourgeoisie reconnu par la loi. »

Ces textes n'ont pas besoin de commentaires ; on voit assez ce que l'anthropologie panthéistique renferme, et ce qu'on doit logiquement attendre de sa vulgarisation.

Faut-il maintenant encore, pour compléter notre démonstration, prouver que ces belles maximes sont pour le panthéisme une théorie, qui non-seulement ne reste pas sans application, mais qui pour ceux, qui ne s'arrêtent point devant des considérations étrangères à ce système, ne se dément pas dans la pratique? Eh bien, puisque l'intérêt de la morale, dont nous avons pris la défense, semble l'exiger, nous donnerons encore cette preuve ; nous la tirerons du Saint-Simonisme.

Il y a deux manières d'apprécier le Saint-Simonisme. Quand on ne jette sur lui qu'un coup-d'œil superficiel, qu'on n'en considère que les dehors, on peut n'y voir qu'une comédie jouée pour l'amusement du public par des saltimbanques burlesques, affublés d'un costume ridicule, inventé pour attirer les regards curieux de la foule. Mais, si l'on examine

plus à fond ce drame bizarre, on verra que c'était une vaste conception sérieusement élaborée, un système grand et hardi, adroitement combiné par des hommes actifs, auxquels ne manquaient ni le talent ni la conscience de leur œuvre; on verra que c'était toute une religion panthéistique, composée de dogme et de morale. Et plût à Dieu que le panthéisme dogmatique et moral du Saint-Simonisme n'eût nulle part survécu à l'abandon du costume adopté par la chaste *famille*.

Mais montrons d'abord que le dogme de la religion Saint-Simonienne était panthéiste; nous verrons ensuite sa morale.

A l'égard du dogme son symbole ne se composait que de deux articles; l'un concernant la nature de Dieu, et l'autre relatif à l'immortalité de l'homme.

Or sur le premier point la profession de foi Saint-Simonienne, formulée par le père Enfantin, était conçue en ces termes :

Dieu est tout ce qui est;
Tout est en lui, tout est par lui.
Nul de nous n'est hors de lui;
Mais aucun de nous n'est lui.
Chacun de nous vit de sa vie,
Et tous nous communions en lui,
Car il est tout ce qui est.

Cet article de foi fut plus nettement formulé par l'explication qu'en donnèrent les apôtres dans leurs discours. Ainsi nous en trouvons, dans le second des cinq discours Saint-Simoniens, publiés à Bruxelles en 1831, le commentaire suivant :

« L'univers, l'immensité des mondes qui remplissent l'espace, et dans ces mondes tout ce qui aime, pense et agit, cette terre et sur elle toute la famille humaine, et vous qui m'écoutez, et moi qui vous parle, tout cela, TOUT n'est qu'un seul être, un être infini, immuable, éternel, simple, unique, in-

divisible, VIVANT ! vivant d'une vie qui lui est propre; et c'est lui que nous appelons Dieu (1). »

Le dogme de la vie à venir se trouve ainsi exposé par un autre prédicateur Saint-Simonien, dans une apostrophe à l'humanité :

« Tu aimeras à VIVRE dans le PRÉSENT en développant *ton corps* aussi bien que *ton esprit*, et *tu aimeras* à te ressouvenir de ta *vie passée* et à préparer *ta vie à venir*.

» Et alors, *dans les diverses générations de la double famille*, tu CROÎTRAS *éternellement* en AMOUR, en *sagesse* et en *beauté;* et la vie, toujours *nouvelle* à chacune de ses *phases*, VOYAGE D'INITIATION à travers les *siècles* et au milieu des *mondes*, ta vie, à la fois *individuelle et collective*, n'aura de *limite* que *l'immensité*, n'aura de *fin* que l'*éternité*.

» Et alors il n'y aura plus ni l'*esprit mortifié* par la *chair*, ni la *chair* MORTIFIÉE par *l'esprit*, ni le royaume de la *terre* séparé du royaume du *ciel*, ni la *douleur* dans le *temps* pour la *joie* dans l'*éternité ;* mais il y aura la SAINTE HARMONIE de TOUS LES DÉSIRS HUMAINS.

» Et alors il n'y aura plus *d'enfer*, ni le *paradis*, ni le *repos éternel* et la *damnation éternelle* du Christianisme, ni la *mort absolue* du matérialisme; mais il y aura l'ÉVOLUTION PROGRESSIVE de l'homme dans *l'humanité* et de l'humanité en DIEU.

» Humanité ! voici ta RELIGION, voici ta LOI, voici ta VIE (2) ! »

C'est, ce semble, une explication assez claire de la métempsycose panthéistique du Saint-Simonisme, de son paradis mahométan, où toutes les récompenses sont des voluptés charnelles, et surtout de l'égalité parfaite qu'il promet après la mort aux bons et aux méchans.

---

(1) *Religion Saint-Simonienne*, pag. 84 et 85.

(2) *Discours prononcé par Jules Lechevalier*, le 2 Janvier 1831.

Quelle est maintenant la morale conforme à ces dogmes enseignée et pratiquée par les Saint-Simoniens? Ah ! il serait à souhaiter que pour l'honneur de l'humanité on pût couvrir du voile d'un oubli éternel ces dégoûtantes turpitudes! En effet vit-on jamais depuis les infamies des gnostiques, dignes ancêtres des Saint-Simoniens en panthéisme et en morale, une école pratique de dévergondage, un asile de la débauche, une organisation systématique d'effronterie et d'impudicité semblable à ce qu'on a vu dans la soi-disant famille de Saint-Simon? Et si l'intervention de la police, l'indignation publique, et surtout le manque d'argent n'eussent mis des bornes à cette impure consécration des vices les plus révoltans, le Saint-Simonisme n'aurait-il pas, pour me servir de l'expression d'un homme qui l'a connu de trop près (1), concentré dans son unique doctrine, « comme dans un pandæmonium, toutes les abominations qu'on trouve éparses dans l'histoire des erreurs de l'esprit humain, de ces erreurs dont une seule a suffi pour faire condamner universellement les systèmes en apparence les mieux conçus? » Pour ne pas parler de la négation du droit de propriété, de l'abrogation de l'hérédité de toute espèce, deux conditions indispensables de l'ordre social; le Saint-Simonisme n'a-t-il pas, dans sa grande pitié pour les filles publiques, supprimé le mariage et admis formellement que les hommes et les femmes s'uniraient selon leur caprice? et, afin d'assurer le sort et l'honneur des enfans, n'a-t-il pas établi qu'ils seraient mis en commun, qu'ils seraient mêlés dès leur naissance, de manière que nulle mère ne pût reconnaître le sien, et qu'ignorant quel il était, elle fut forcée d'aimer chacun d'eux à l'égal de celui qu'elle avait mis au

(1) Buchez, *Essai d'un traité complet de philosophie*, etc., tom. II, pag. 332.

monde? Et toutes ces choses n'ont-elles pas été réalisées dans la société Saint-Simonienne, autant que le permettait le milieu où elle cherchait à s'implanter (1)? N'est-il pas vrai que pour les Saint-Simoniens l'acte le plus religieux était un acte que je rougirais de nommer dans cette respectable assemblée? Ne donnaient-ils pas le nom de culte religieux aux plaisirs de la table, à ceux du bal et à ceux des danses voluptueuses (2) ? N'ont-ils pas fait preuve de la plus effroyable continuité dans leur philosophie panthéistique?

C'est en frémissant qu'on détourne les yeux de ce dégoûtant spectacle ; et si l'on considère que des hommes instruits et ne méprisant pas l'estime de leurs semblables, placés au centre même de la civilisation, ont osé pousser si loin les conséquences de leur système panthéistique, on se demande ce que l'on devrait attendre de la société, si cette doctrine venait à se répandre, et si les classes inférieures, non retenues par les considérations qui forcent les hommes qui se respectent à être souvent inconséquens dans le mal, se trouvaient armées de ce puissant auxiliaire de toutes les mauvaises passions?

En terminant ces réflexions, qu'il me soit permis de dire que je croirai avoir fait un travail utile, si je suis parvenu à montrer le danger du panthéisme, si les considérations que j'ai présentées peuvent engager ceux qui prennent à cœur le salut de la société à fournir à leur tour leur contingent de lumières et d'efforts pour combattre cet ennemi né du véritable bonheur des hommes, et si, par la généralisation qu'on peut faire de ces considérations, j'ai réussi à montrer que, pour juger de la vérité et de la valeur d'une doctrine quelconque, il ne suffit pas de la considérer sous un seul point de vue, mais

(1) *Buchez*, ibid. pag. 320.
(2) *Buchez*, ibid. pag. 332.

qu'il est encore nécessaire de l'étudier sous toutes ses faces, dans toutes ses applications, dans tous ses corollaires. Pour l'amour de la vérité et du bien social, ne nous laissons jamais séduire par les grands mots de système avancé, de philosophie progressive, de science supérieure, dont chacun peut décorer ses conceptions personnelles même les plus bizarres. Si nous voulons savoir ce que vaut une doctrine philosophique, étudions en toutes les parties, et appliquons-nous surtout à en examiner les conséquences pratiques et morales.

Ex fructibus eorum cognoscetis eos.

G. C. Ubaghs.

PHILOSOPHIE.

II.

LE PANTHÉISME
AU POINT DE VUE DU SENTIMENT.

« Il y a, dit un poëte aussi spirituel que profond, il y a au » ciel et sur la terre bien des choses qui n'entrent point » dans les rêves de notre philosophie. Cette sentence marquée » au coin du génie et jetée comme par hasard au milieu des » fleurs d'une riche poésie, peut s'appliquer en grande partie » à la philosophie de notre époque. Je m'en empare et, sauf » un léger changement, je l'approprie à mon but en di- » sant (1) : » Dans l'homme lui-même, et dans l'âme humaine, il est une foule de choses qui n'entrent pas dans les rêves de notre philosophie.

La philosophie doit partir de l'homme, et elle doit être l'œuvre de la pensée humaine. Voilà deux vérités sur lesquelles on est unanime. Mais que la philosophie doive expri-

(1) Fr. Schlegel, *Philosophie de la vie*, tome Ier, leçon 1re.

mer l'homme tout entier, avec toutes ses facultés, avec toutes ses puissances; qu'elle doïve rendre fidèlement et la vie intellectuelle et la vie de l'âme, en un mot, qu'en face du miroir où elle nous montre l'univers, doive se trouver la réalité nette et la réalité tout entière, c'est ce qu'aujourd'hui on s'obstine à ne pas reconnaître. Notre siècle a vu naître de grandes théories et de vastes systèmes, les idées de science et de progrès se sont produites dans un jour éclatant, l'esprit s'y est complu, le siècle s'est donné le nom de *siècle de progrès* et il a donné à ses théories celui de *théories humanitaires*. Mais au milieu de ce mouvement scientifique combien rencontre-t-on de théories vraiment progressives, combien de tendances réellement humanitaires? Pour que le progrès soit une réalité, il doit être un développement de la nature humaine prise dans son ensemble; et la science pour être progressive doit embrasser cette nature dans toute sa plénitude. De cette manière seulement le progrès peut être conçu, et ce n'est que dans ce sens qu'il est possible.

De nos jours cependant, la philosophie paraît s'en former une tout autre idée. En Allemagne surtout la plupart des penseurs ne connaissent désormais d'autres doctrines que celles qui se meuvent dans un cercle d'abstractions. « Pour eux la » science consiste uniquement en un système d'idées *raffinées* » et *quintessenciées*, si l'on peut parler ainsi, qui, portées sur » les ailes d'une subtile dialectique, à peine saisissable à la » perspicacité humaine, tendent incessamment à s'élever jus- » qu'aux plus hautes régions du monde des intelligences, » puis franchissant toutes les bornes posées à la conception » de notre esprit, vont se perdre dans le vague de l'incom- » préhensible (1). »

(1) Fr. Schlegel, *Philosophie de la vie*, tome Ier, leçon 1re.

Tel est le vice capital de la science du jour. L'*abstraction* et la *formule* y jouent le plus grand rôle, tandis que la *réalité* et l'*existence* ne s'y retrouvent nulle part. La spéculation est devenue étrangère à la vie ; elle abandonne de plein gré les lois que la nature a imposées à l'intelligence, et, au lieu d'expliquer le monde et l'homme tels qu'ils sont, elle préfère de se créer elle-même un monde idéal, et une humanité nouvelle, qu'elle façonne comme elle l'entend, et auxquels elle impose telles lois qu'il lui plaît.

Depuis longtemps déjà le raisonnement a fait justice du panthéisme, qui constitue tout le fond de cette science hardie. Le panthéisme n'a pu tenir contre ses adversaires ; son vice de logique, ses déductions fautives ont été dévoilées, et depuis longtemps aussi il aurait dû céder la place dans les esprits à des conceptions plus harmoniques. D'où vient cependant que le panthéisme existe encore, malgré sa défaite ? D'où vient à ce système si débile en lui-même, si absurde dans ses conséquences, une force et une durée, qu'aucune autre utopie n'eut jamais ? Nous n'examinerons pas toutes les causes de ce phénomène, nous nous bornerons à cet égard à une seule observation.

Le panthéisme actuel est trop subtil dans sa méthode, trop abstrait dans sa contexture pour qu'il soit donné à tout esprit de le saisir dans ses premiers principes. La plupart de ceux qui se proclament ses défenseurs, n'en connaissent que les applications les plus générales, c'est-à-dire les points capitaux par lesquels il se rapproche plus ou moins des idées ordinaires, tandis que la partie vraiment originale, la partie scientifique reste lettre close pour eux. Ils croient avoir saisi le système dans son ensemble, alors qu'ils n'en ont vu qu'une seule face, ou quelques séries détachées de conséquences ; ils ne soupçonnent pas que l'histoire de la science doit être

connue tout entière de celui qui veut saisir sa nature intime à une époque quelconque. De là vient d'une part que la polémique dirigée contre le panthéisme, n'envisageant que son caractère scientifique tout actuel et ne présentant ainsi que des considérations d'un ordre trop élevé pour qu'elles soient accessibles à tous, ne produit aucun effet bien marquant; tandis que de l'autre le système se présente si grand dans ses applications, et se prête si bien à un développement indéfini, qu'il est aisément parvenu à tromper quelques sentimens, à faire illusion à quelques désirs. Que l'on songe en effet « comment par l'exaltation des inclina» tions nobles, par un véritable enthousiasme, l'imagination » stimule nos facultés intellectuelles et morales, et répand » comme un surcroît de vie dans toutes les régions de notre » existence (1), » et l'on comprendra, comment le panthéisme, même par un faux enthousiasme et une exaltation absurde, a su gagner et retenir tant de zélés défenseurs.

L'homme est fier de sa puissance, et il sait qu'il a droit de l'être; il sait que rien dans le monde ne marche son égal, qu'il est le roi de la création et que c'est vers lui comme vers leur centre que convergent tous les êtres, et toute la vie qui anime l'univers. Vienne une théorie qui laisse son orgueil se développer en liberté, qui tolère son indépendance en déguisant sa faiblesse, qui, au lieu de lui rappeler les bornes de sa pensée, les lui cache, et brise les entraves que la nature lui a imposées; et cette théorie ne manquera pas de trouver écho dans son cœur, elle aura bientôt des partisans nombreux, et l'homme en l'adoptant croira suivre la voix d'un noble sentiment, s'élever en dignité et *progresser* en indépendance!

Tel a toujours été, tel est encore le prestige du panthéisme.

(1) Schlegel. ibid. leçon 3me.

Essentiellement opposé à toute sujétion de l'esprit, il affranchit la pensée du joug de la foi, l'abandonne à sa spontanéité; et puis, par ses prétentions à la science absolue, il donne à cette pensée toute-puissante le droit de se faire à elle-même un nouvel ordre de choses qu'elle gouverne à son gré. La Divinité qui gênait l'homme n'apparaît dans ce système que sous un aspect très-vague et sans aucun appareil de puissance; l'homme lui-même la remplace, et l'esprit orgueilleux et triomphant se donne les honneurs de l'*apothéose !...*

Que l'on cesse donc de s'étonner si de jeunes esprits trop tôt séduits par les grands mots d'*indépendance* et de *progrès*, se sentent entraînés vers le panthéisme, et se prévalent de ses principes tantôt pour se donner une religion nouvelle et se faire eux-mêmes les auteurs de leurs croyances, tantôt pour jeter le mépris sur tout ce qui existe dans l'ordre social, et refaire le monde entier d'après leurs idées d'un jour ! C'est le sentiment, c'est une fausse exaltation de leur puissance qui les a séduits. La science a beau montrer le manque de logique et les vices de raisonnement du système qu'ils ont embrassé; le travail de la science, quelque profond qu'il puisse être d'ailleurs, n'étend pas ses résultats au-delà du domaine de la théorie; tandis que, pour ces esprits préoccupés, l'*action* étant un besoin plus pressant que la pensée, ils se voient comme forcément inclinés vers des doctrines qui présentent non pas la déduction la plus rigoureuse mais bien la pratique la plus vaste. La force de logique n'est pas pour eux le caractère distinctif de la vraie théorie; ils recherchent la force ou l'étendue d'action; et, subjugués qu'ils sont par l'immense activité à laquelle la synthèse panthéistique semble ouvrir la voie, ils l'embrassent avec avidité et s'empressent de la mettre en pratique (1).

(1) Voir : *Galerie des contemporains illustres.* Biographie de G. Sand.

Or, un sentiment quelconque ne se modifie efficacement que par un sentiment opposé ; et il n'est pas besoin de faire intervenir une réflexion laborieuse ou un pénible raisonnement pour réfuter les erreurs de la plupart des panthéistes. Les illusions du cœur sont au-dessus des spéculations, et ce n'est jamais par les seules armes de la logique qu'on les fait disparaître. Que l'on attaque le mal dans sa racine, que l'on se place sur le même terrain que ses adversaires ; en d'autres termes, que l'on combatte le panthéisme parce qu'il est en opposition avec les sentimens les plus intimes de l'âme ; que l'on saisisse le système par son côté pratique ; qu'on laisse l'abstrait pour s'occuper du réel ; que l'on abandonne le langage aride et mystérieux de l'école, pour parler le langage du sentiment à la portée de tous, et je ne doute point que l'on ne voie ses efforts couronnés de succès. Le sentiment, du moment où il sera éclairé, comprendra que l'esprit l'a trompé ; les besoins d'amour s'éveilleront dans l'âme, et celle-ci voyant que le but qu'elle poursuit à travers tant de travaux et de tourmens n'est qu'une chimère brillante, dont l'éclat l'avait éblouie, reviendra à la véritable vie, à la réalité de la foi.

C'est cette Méthode de réfuter, qui de prime abord peut paraître vague et difficile à saisir, parce qu'elle est nouvelle, que je me propose d'employer dans les considérations qui vont suivre. Les limites de mon travail ne me permettront certainement pas de l'exposer dans toute son étendue ; je ne puis embrasser dans mon examen aucune particularité, aucun détail du système que je combats ; je me bornerai à prendre le panthéisme dans sa généralité, à poser les principaux problèmes de la philosophie, à voir les solutions qu'il leur a données, et à mettre ces solutions en rapport avec les nécessités de sentiment que nous reconnaissons au cœur humain.

Et d'abord un raisonnement simple, mais qui porte sur

l'ensemble de ma thèse, me rassure complétement sur sa vérité. Dès l'apparition du panthéisme, des esprits distingués ont pris à tâche de le combattre sous le point de vue rationnel. En Allemagne, comme dans notre pays, la science a retourné ce système en tout sens : on en a examiné les principes, discuté la Méthode; on en a fait des applications aux sciences morales et sociales et aux études historiques. Partout la faiblesse de la doctrine a percé; ses erreurs fondamentales ont été signalées, et dans la dernière polémique que nous avons vu surgir pendant le courant de cette année, les résultats des discussions précédentes ont été amplement confirmés. La fausseté du panthéisme, considéré simplement comme théorie philosophique, est donc devenue pour nous un fait patent, et jusqu'à preuve du contraire nous le croyons irrécusable.—Or, si le fait existe, si l'opposition du système avec les principes immuables du vrai est manifeste, je demande s'il ne m'est pas permis d'en conclure d'avance que le panthéisme est également inadmissible considéré sous le point de vue du sentiment. La raison et la volonté, l'intelligence et l'amour, sont unis par des liens si étroits que la lésion de l'une de ces puissances emporte nécessairement la lésion de l'autre. On l'a déjà dit : *le beau n'est que la splendeur du vrai,* et l'Esthétique d'un système suit fatalement la condition du système lui-même. Les développemens dans lesquels je vais entrer ne seront qu'un plus ample exposé de ce principe, ils s'appuient donc sur une vérité reconnue et admise.

Le fait qui doit d'abord fixer notre attention dans l'étude de la philosophie allemande, telle que l'ont constituée les successeurs de Kant, c'est la prétention avouée par tous ses partisans d'établir une *science absolue.* Ce mot pris ici dans le sens métaphysique a besoin d'explication. La science en général procède de deux manières bien distinctes; les uns exa-

minant la nature des facultés intellectuelles, et proportionnant à cette nature celle de la science, ont proclamé la nécessité de la foi dans l'ordre scientifique. Ils ont dit : La raison humaine, et dans sa formation et dans son développement, dépend de certaines conditions externes, elle doit croire si elle veut savoir, et « il est rationnel, il est surtout philosophique de commencer par dire : Je crois (1). » Les autres au contraire négligeant tout empirisme, et ne consultant que le désir de savoir, si naturel à l'homme, ont nié la nécessité de la foi. Ils ont dit : La raison humaine est spontanée, toute-puissante ; dans sa formation comme dans son développement, elle ne relève que d'elle-même, son besoin unique est de savoir, et sa puissance de savoir ne connaît aucune borne.

Cette dernière assertion est celle du panthéisme, et voici comment il la soutient. — En partant de l'observation et de l'étude du cœur humain, on reconnaît que rien d'imparfait, rien de fini ne peut le rendre heureux. Les désirs de l'homme ne connaissent pas de limite, son amour est immense, et l'infini seul peut combler ses vœux. Transportez l'homme ainsi fait dans le champ de la science, et aussitôt le besoin de savoir se montrera avec son caractère absolu, en vertu duquel la connaissance complète et la vision intuitive de l'infini peut seule le satisfaire. Le panthéisme, saisissant d'une part ce fait psychologique avoué par tous, et s'appuyant de l'autre sur le principe également reconnu que les désirs de l'homme révèlent sa nature, et en sont l'expression la plus complète, établit ainsi sa première prétention : La science doit s'harmoniser avec la nature humaine; elle doit répondre à un besoin de l'homme et contribuer à son bonheur. Que la science soit donc

(1) De Bonald.

absolue, car notre besoin de savoir est sans bornes; qu'elle soit infinie, car nos désirs de connaître sont sans limites. *La science infinie*, c'est-à-dire *la vue claire de Dieu*, *l'intuition de l'absolu*, telle est la seule science qui mérite ce nom; elle seule est naturelle, elle seule révèle la vérité tout entière. En conséquence, le premier devoir du philosophe est de repousser de toute son énergie cette science contingente et bornée qui s'appuie sur la foi, et s'impose de force à la pensée. La pensée est libre, elle est toute-puissante, et quel que soit l'obstacle qu'elle rencontre dans la poursuite de l'intuition, elle doit atteindre son but, car ainsi le veulent nos désirs, ainsi le veut la nature. Que si la pensée pouvait échouer dans sa tentative, si elle devait rester en route, alors évidemment le scepticisme et le désespoir seraient l'unique partage de l'homme, car si sa nature elle-même se trompe, à quoi pourrait-il se fier encore (1) ?

Cette manière de raisonner se rapproche, quant à la Méthode et quant aux principes, de celle des systèmes empiriques. Seulement dans la conclusion le panthéisme a été trop loin. Il est devenu exclusif alors qu'il a voulu être rigoureux et, faute de tenir compte des réalités dans l'appréciation de l'homme, il est tombé dès l'abord dans le vice que je signalais tantôt comme le vice général de nos jours.

J'ai dit que la philosophie doit partir de l'homme et que ce que l'on doit considérer avant tout, lorsqu'on veut bâtir une théorie, c'est la nature humaine; mais j'ai dit aussi, et il faut que tout le monde le reconnaisse, que la philosophie doit exprimer l'homme tout entier, qu'elle doit tenir compte de la

(1) C'est dans ce sens que Schelling dit : « Si le système que je vous » présente n'est pas la véritable manière de concevoir le monde, il n'en » existe aucune et toute science est impossible. » V. Reinhold, tom. II, *Doct. de Schelling.*

portée de ses facultés prises dans leur ensemble; en un mot, que dans son point de départ ou dans ses procédés, elle ne doit pas être exclusive. La science est tout humaine; la nature de l'homme doit lui servir de base, mais cette nature comment faut-il l'étudier? Est-ce sous un point de vue *exclusivement absolu;* c'est-à-dire, faut-il procéder *a priori*, et saisir l'homme dans toute la plénitude de perfection dont il est susceptible? Ou bien faut-il procéder par voie d'observation, *partir des faits* et prendre la nature humaine telle que les faits nous la montrent? La réponse à ces questions doit décider du caractère intime de la science.

Essayez, en effet, de saisir la nature humaine *a priori;* partez de la destination finale de l'homme comme principe, et, par un raisonnement rigoureux, vous arriverez à concevoir les facultés humaines comme autant de *moyens infaillibles et absolus*, en rapport avec cette destination. Alors les puissances actuelles de l'esprit devront se trouver en harmonie avec les désirs actuels du cœur. Or ceux-ci aspirent à la science absolue; donc la science absolue sera la vraie science, et le panthéisme sera fondé à conclure que toute autre science ne mérite pas ce nom.—Mais aussi d'autre part, admettez qu'il faut partir des faits pour connaître la nature humaine, admettez que l'observation seule peut révéler cette nature; et les conséquences qui se présenteront seront l'inverse des précédentes. Alors, en effet, comment concevrez-vous l'homme? Vous verrez en lui d'un côté des désirs que rien de ce qui est fini ne peut satisfaire, et vous en conclurez que l'homme par ses désirs touche à l'infini; de l'autre côté vous verrez des facultés limitées, des puissances débiles, et vous en conclurez que l'homme est fini, que ses facultés intellectuelles sont trop faibles pour ses désirs; en d'autres termes, qu'il existe en lui une anomalie fondamentale qui implique que l'homme est un

être déchu, ayant besoin d'une réhabilitation. De là vous arriverez naturellement à cette conséquence : qu'il existe après cette vie une vie meilleure ; après l'état présent un état normal dans lequel l'harmonie des facultés humaines puisse se reproduire ; car l'harmonie est la première loi de l'univers, et l'on ne peut supposer qu'elle ne trouve pas son application dans l'homme qui plus que tous les autres êtres doit être destiné à reproduire en lui les lois générales de l'univers. — Et avec ces idées que deviendra la science? Il ne sera plus question de déterminer sa nature d'après la nature des désirs seulement; mais ce sera l'ensemble de nos facultés que vous consulterez, ce sera la vie tout entière, la vie présente et *la vie future* qui expliqueront l'homme. Dans la vie présente les faits montrent en lui une intelligence bornée, et, comme cette intelligence doit être la source et le mobile principal de la science, vous conclurez avec raison que *dans cette vie* la science absolue est impossible. Cette conclusion ne portera néanmoins aucun préjudice au caractère infini des désirs humains ; au contraire, vous serez le premier à leur reconnaître ce caractère, mais ce sera à la vie à venir que vous renverrez l'accomplissement de ces désirs, et vous éviterez ainsi l'inconséquence du panthéisme qui impose à l'homme une tâche que celui-ci ne peut accomplir avec les ressources que nous lui connaissons.

La question tout entière se réduit donc à celle que j'avais posée d'abord : faut-il tenir compte des faits lorsque l'on cherche à déterminer la nature de l'homme? La réponse est facile. Elle sera affirmative pour quiconque veut voir dans la philosophie autre chose que de simples systèmes, pour quiconque veut y voir l'expression de la réalité et le tableau des existences. Prendre pour point de départ une pure conception de l'esprit, ce serait peut-être le moyen de créer des théories

plus brillantes, parce que la réalité ne sera pas là pour embarrasser la synthèse dans sa marche; mais aussi ce serait se résigner d'avance à ne créer que des utopies, et se ranger soi-même dans la classe de ces penseurs qui élaborent péniblement une philosophie stérile, et qui s'égarent dans les régions d'une métaphysique ardue sans jamais rencontrer aucune existence qui réponde aux lois qu'ils veulent imposer à l'univers.

Mais ne nous bornons pas à ces généralités, pénétrons plus avant dans les argumens du panthéisme, ou plutôt essayons d'indiquer plus nettement le caractère exclusif de son point de départ.

L'âme humaine présente le tableau varié d'une infinité d'actions et de puissances; l'ensemble de sa vie est difficile à saisir d'une manière harmonique, et il a fallu le travail de bien des siècles pour distinguer et classer avec ordre les élémens si divers de son activité. Néanmoins le fait que je veux mentionner est généralement admis et hors de doute, c'est le rapport qui existe entre nos deux facultés principales, la raison et le sentiment, rapport en vertu duquel les actions produites par ces puissances s'harmonisent nécessairement entre elles, dans leur objet et dans leur intensité. Le panthéisme reconnaît lui-même cette harmonie, puisqu'il la pose en principe, et ne conclut à la nécessité de la science absolue, que parce que cette science est une condition nécessaire de l'accomplissement des désirs de l'homme.

Or, à ce fait ainsi reconnu joignons une observation que chacun peut faire. Quelle est la portée de l'amour, quelle est celle de l'intelligence? L'un et l'autre sont des puissances de l'âme, et, comme telles, il existe entre elles de grandes ressemblances. Ainsi, l'amour comme la raison, une fois constitué, cherche à se produire avec tout le développement dont il est susceptible; la vérité connue fait l'objet de celle-ci, la vérité

sentie fait l'objet de celui-là, et tous deux tendent vers l'infini comme but final de leur développement suprême. Mais à côté de ces ressemblances qui résultent de la nature intime des deux facultés et que nécessite la communauté de leur destination, il existe entre elles une différence notable qui a trait à la sphère d'action qui est propre à chacune d'elles. L'amour, du moment qu'il existe dans le cœur de l'homme, voit se déployer devant lui cette sphère tout entière, et dès ce moment aussi il se sent la force de l'embrasser dans toute son étendue. L'expérience confirme que, dès cette vie, notre amour serait capable de se réaliser tout entier, d'embrasser l'infini lui-même, si l'infini pouvait être connu autant qu'il devrait l'être pour cela. Les peines, les inquiétudes, les soucis qui accompagnent les plaisirs de la terre, le mécontentement de nous-mêmes, et le peu de satisfaction que nous procurent même ceux de nos actes qui nous semblent les plus sublimes, en un mot le dégoût du fini en général n'ont pour cause que cette *immense capacité* de notre amour. C'est un besoin qui nous tourmente et auquel nous ne pouvons satisfaire ; c'est une puissance trop forte pour nous, qui nous inquiète et nous irrite et que nous sommes néanmoins condamnés à porter en nous. Distraits que nous sommes de mille côtés par le monde extérieur, nous pouvons bien tromper un instant cet amour de l'infini qui vit en nous, et nous dérober à la conscience de sa force surnaturelle ; mais nous ne pouvons l'empêcher de reprendre toujours et son empire sur nous, et ses tendances qui semblent le rendre étranger aux conditions de tout ce qui est fini. Il sent qu'il doit habiter les plus hautes régions de la nature et de l'univers, et qu'il ne tient pas à lui que dès cette vie l'homme ne soit parfaitement heureux.

Il en est tout autrement de la raison ; la conscience et les faits prouvent son impuissance. Loin d'oser prétendre à la

vision de l'infini, elle ne peut même, quelqu'effort qu'elle fasse, se former une seule idée qui ne porte en elle-même sa limite. Un philosophe moderne l'a prouvé à l'évidence ; la pensée n'existe qu'à condition que la parole l'accompagne, et qu'est-ce que la parole, si ce n'est un cadre qui rétrécit l'idée, un *périmètre* qui la borne? Une pensée infinie est donc impossible à concevoir pour l'esprit, et, comme la connaissance n'existe parfaite qu'à condition que l'idée soit la représentation fidèle et adéquate de l'objet connu, il est évident que l'infini ne saurait être saisi par l'intelligence de l'homme dans son état actuel, autant qu'il peut être aimé par son amour actuel.

Et pourtant nous venons de voir que ces deux facultés s'harmonisent nécessairement dans l'intensité de leurs actions. Comment concilier des faits si divers? Comment établir l'harmonie entre deux puissances qui doivent agir l'une pour l'autre, l'une avec l'autre, et dont l'une est néanmoins infiniment plus forte que l'autre? Que signifie ce désaccord? Quelle conséquence en tirer ?... Voici ce qu'en dit Pascal (1): « L'homme ne sait à quel rang se mettre; il est visiblement » égaré, et sent en lui des restes d'un état heureux, dont il » est déchu et qu'il ne peut retrouver. Il le cherche partout » avec inquiétude et sans succès dans des ténèbres impéné- » trables. »

La chute de l'homme, cette vérité si féconde et si lumineuse, la seule qui puisse jeter quelque jour sur notre nature, tel est notre point de départ, chaque fois que nous avons à expliquer les contrariétés que nous sentons en nous. En présence de deux faits opposés comme ceux dont je parle, cette vérité n'est plus seulement une hypothèse nécessaire, mais encore

(1) *Pensées*, tom. I^er^, ch. 4, art. VI.

l'unique hypothèse possible, la seule qui explique la contradiction et se trouve elle-même confirmée par cette explication. Car enfin, si l'homme n'avait jamais été corrompu, pourquoi sa raison ne jouirait-elle pas de la puissance requise pour contenter son cœur? Pourquoi cet état de gêne qui est un état contre nature si la nature n'a pas été violentée? Pourquoi ces traces de punition s'il n'y a pas eu de crime? « Malheureux » que nous sommes, continue Pascal, nous avons une idée » du bonheur et ne pouvons y arriver, nous sentons une » image de la vérité et ne possédons que le mensonge, tant il » est manifeste que nous avons été dans un degré de perfec- » tion dont nous sommes malheureusement tombés (1). »

Au lieu de la chute originelle, de cette explication, qui, à la vérité, implique le mystère, mais n'en répond pas moins à toutes les exigences de la raison, voici comment le panthéisme a voulu résoudre l'énigme qui nous occupe. Il n'est pas remonté à l'origine pour y chercher une raison plausible, il n'a pas même combattu les argumens qui établissent la dégradation de l'homme; il a procédé d'une manière plus simple et plus rapide; il a nié la question au lieu de la résoudre, il a détruit l'antithèse au lieu de l'expliquer. Partir des seuls désirs humains pour en conclure ce que *doit* être, et ce que *doit* faire la raison, c'est accepter facilement comme vérité première, que les désirs et la raison sont dans une harmonie nécessaire, qu'il ne saurait y avoir dans l'homme la moindre contrariété, et que la psychologie, pour être rationnelle, ne doit admettre aucun désaccord. Ainsi, loin de reconnaître les faits que j'ai signalés et d'en déduire avec nous l'impossibilité de la science absolue en cette vie, il prétend au contraire, au moyen de cette science, faire disparaître l'anomalie qui existe.

---

(1) *Pensées*, tom. I^er^, ch. 4, art. VI.

Mais ce n'est pas ainsi que procède la vraie science. Vouloir réformer l'homme, vouloir surtout donner à quelqu'une de ses facultés une extension qui détruit les autres, c'est forcer la nature au lieu de l'expliquer, c'est abandonner la réalité pour courir après de vaines formules. « Le vrai, disait Bossuet, c'est ce qui est, le faux c'est ce qui n'est pas. » Il n'y a donc qu'un seul choix à faire; partez de ce qui est, et votre système sera vrai; partez de toute autre chose, et vous vous perdrez dans le vague, vous ne trouverez que le mensonge et le néant. La philosophie moderne a dédaigné l'observation comme une *Méthode vulgaire*, elle a laissé là les faits pour ne voir que la théorie; mais « c'est pour avoir méconnu cette » condition de la science qu'un grand nombre de penseurs » purement spéculatifs s'égarent dans leurs travaux. Ils dé» daignent ces moyens d'investigation imposés à la nature de » l'homme, s'élèvent au-dessus de la portée de son esprit et » marchent inconsidérément à la recherche de je ne sais quelle » science vague, inaccessible et étrangère à ses facultés. Dans » leur présomption ils se flattent d'atteindre à sa hauteur et » de la conquérir; ils ne s'aperçoivent pas, aveugles qu'ils » sont, qu'ils courent après des ombres, et qu'outre l'inutilité » de leurs chimériques occupations, ils perdent même jus» qu'aux notions de la véritable science, et échangent ainsi » les réalités contre des fictions scientifiques, et la paisible » possession du vrai contre des disputes sans fin (1). »

Je continue ma critique et j'aborde la conséquence immédiate de l'assertion que je viens de combattre.

La nécessité de la science absolue proclamée, il naissait aussitôt pour la philosophie allemande un premier besoin de système, une nécessité logique par suite de laquelle *l'iden-*

(1) Schlegel, *Phil. de la vie*, tom I^er^, leçon 3^me^.

tité absolue de l'idée et de l'être, du subjectif et de l'objectif dût être érigée en principe. Au moment de l'apparition de Kant, le rationalisme semblait lutter encore avec quelque avantage contre les théories appuyées sur la foi. C'était le rationalisme primitif, tel que l'avait établi Descartes, et après lui les esprits distingués que compte son école. Ne croire que ce qui est reconnu absolument certain, vouloir que ce soit la seule évidence et l'entière certitude des choses qui force l'homme à y acquiescer, et ne voir cette certitude et cette évidence que dans la démonstration rigoureuse qui l'établit, tels étaient les principes de ce système. La suite des temps en modifia la forme, mais la règle première resta toujours fixe et immuable. Kant parut. Le criticisme attaqua la raison en face; il prouva sans peine comme sans réplique que cette *évidence intrinsèque* que la science avait reconnue jusque-là, comme caractère unique du vrai, n'est en réalité que le caractère des *vérités internes*, c'est-à-dire que la connaissance intuitive n'est possible qu'à l'égard des idées de l'esprit, et que toute existence réelle, toute *vérité externe*, échappe nécessairement à ce genre de connaissance. La conclusion immédiate devait être : *l'impossibilité de la science absolue pour tout ce qui est distinct du moi.* Cette conclusion était nécessaire; aussi fut-elle généralement comprise et approuvée.

Néanmoins l'idée de science absolue continua d'exalter les esprits; les successeurs de Kant en Allemagne ne voulurent à aucun prix renoncer à la prétention de la réaliser, non pas à l'égard des idées seulement, ce qui était encore possible, mais bien à l'égard des réalités et des existences. La tâche était difficile : réfuter le criticisme était une entreprise hasardeuse que nul d'entre eux ne voulait tenter; mépriser ses conclusions, et poursuivre en dépit d'elles, c'était se placer en dehors du siècle, et s'exposer au reproche d'inconséquence avec lui.

Il fallait, si faire se pouvait, *éluder le kantisme*, tout en marchant à sa suite, le contredire dans le fait, et pourtant couvrir ses théories de son égide. Ce fut là ce que l'on fit, et voici comment : Kant avait prouvé que l'intuition absolue n'existe qu'à l'égard des vérités subjectives; ses successeurs adoptèrent cette preuve, puis invoquant la *nécessité* d'une intuition semblable, à l'égard de toute vérité, tant interne qu'externe, ils dirent : L'intuition absolue n'existe qu'à l'égard des idées, or, cette intuition *doit* exister aussi à l'égard des existences; *donc les existences et les idées ne sont qu'une seule et même chose*, un seul et même objet sur lequel s'exerce l'esprit. *L'être et la pensée furent donc tout un*, et l'identité absolue de l'ordre subjectif et de l'ordre objectif résulta avec évidence des conclusions du criticisme. Cette identité est donc la première vérité en philosophie, la seule vérité vraiment principe. « Tout ce qui est rationnel est réel, et tout ce qui est réel est rationnel, » tel est en effet l'axiome que Hegel inscrit en tête de son système.

Il n'entre pas dans mon plan de contester la légitimité de la déduction par laquelle on veut nous faire concevoir le panthéisme, comme sortant du criticisme de Kant. J'admettrai si l'on veut qu'il en soit une conséquence au moins dans le sens que je viens de dire, et je me contenterai d'examiner sous le rapport du sentiment le principe de l'identité que je viens d'énoncer.

Personne ne conteste que le beau ne soit bien moins l'objet de la pensée que l'objet du sentiment. L'amour n'est point un acte rationnel, c'est une intuition, une révélation du beau qui se fait instantanément et souvent sans que la raison y prenne la moindre part. Que l'on s'observe en effet soi-même; que l'on surprenne la conscience au moment où la perception du beau s'y opère, et l'on se convaincra que cette conception se

parfait très-souvent par la volonté seule, indépendamment de tout concours actif de l'entendement. C'est ainsi, par exemple, que l'enthousiasme seul révèle à certains esprits les vérités de l'ordre suprasensible, avec une clarté plus grande, et un ordre systématique plus complet, que la science la mieux organisée ne pourrait jamais le faire; et pour tout homme qui sait sentir, pour quiconque sait comprendre les secrètes inspirations du sentiment intime, il n'est pas douteux qu'il n'y ait dans l'âme humaine des élans ineffables, qui ne sont que le reflet de l'amour infini, tout comme dans la raison il existe des principes absolus, qui ne sont que des participations à la vérité éternelle. Le sentiment révèle donc les existences, et par conséquent les vérités philosophiques.

Or, en face de ce fait, placez un instant le principe de l'*identité absolue*. Si l'acte d'une puissance qui nous révèle un objet est identique avec cet objet, si les rapports qui existent entre les deux termes de la connaissance consistent dans une fusion complète de ces deux termes, l'amour sera donc identique avec son objet, ou plutôt l'acte de l'amour sera l'objet de l'amour lui-même. Mais alors que deviendrait l'amour? Il ne suffit pas de formuler sa définition conformément à tel ou tel principe, il faut avant tout chercher à le comprendre. *Un amour sujet et objet*, c'est-à-dire, un rapport qui n'embrasse qu'un seul terme, une action sans objet, une activité sans passivité, ce sont là autant d'idées insaisissables, autant de cercles vicieux. Je conçois que dans la conscience intellectuelle *le moi* puisse être à la fois sujet et objet, au moins le sera-t-il d'une manière relative, et suivant des points de vue différens; mais ici où il s'agit d'un acte *éminemment concret*, d'une puissance en antithèse avec l'abstraction, comment se former l'idée d'une identité absolue qui existerait entre cet acte essentiellement interne, et l'objet de cet acte essentiellement externe?

On dira peut-être que ce n'est pas dans ce sens que le panthéisme énonce l'identité absolue, qu'il n'entend nullement l'établir entre le sujet et l'objet *pris comme tels*, mais qu'il met en avant l'existence d'un *sujet-objet*, qu'il donne à l'amour une puissance créatrice, en vertu de laquelle celui-ci produit son objet par le fait seul de son activité, et qu'ainsi l'objet de l'amour se trouve être aussi interne que l'amour lui-même.

Je reviendrai sur cette manière de voir. Elle tend à nous faire concevoir toutes choses comme de simples produits des puissances de l'âme, comme de pures formes sous lesquelles nous saisissons l'absolu. Mais cette force créatrice de l'amour, cette puissance productive à quoi peut-elle aboutir?... Deux hypothèses sont possibles, car l'idée d'un amour *sujet-objet* peut avoir deux significations distinctes : ou bien elle tend à *intériorer* l'objet de l'amour, à le rendre subjectif; ou bien elle tend à *extériorer* l'amour lui-même et à le rendre objectif. Dans les deux cas, l'amour se trouve anéanti; car, *intériorer* l'objet de l'amour, c'est-à-dire, rendre cet objet purement idéal, *spéculatif* et *abstrait*, c'est lui ravir la réalité externe sans laquelle l'amour ne peut être conçu. Si l'objet du sentiment est une abstraction, *ce qui a lieu si cet objet est purement subjectif*, alors le sentiment lui-même devient nécessairement abstrait; mais un sentiment abstrait n'est pas un sentiment réel, ce n'est rien. Le sentiment est foncièrement pratique, la réalité et les existences constituent son domaine, et il est aussi impossible de se former l'idée d'un sentiment qui bornerait son action au for intérieur, que de concevoir un amour qui serait à lui-même son objet. La seconde hypothèse est plus incompréhensible encore. Supposez l'existence du sentiment dans l'objet senti, et vous serez fatalement ramené à l'idée d'un rapport entre un être et cet être lui-même, ou plutôt à

l'idée d'un rapport à un seul terme. Or un semblable rapport n'existe pas, et ne saurait exister. Un être intelligent peut bien se trouver dans des rapports avec lui-même, mais alors ces rapports impliquent nécessairement eux-mêmes deux termes distincts, un sujet et un objet, un actif et un passif, chose qui n'aurait pas lieu dans la supposition bizarre d'un *amour-objet.*

Mais je me hâte de reconnaître que l'on peut éluder ces conséquences, en niant le principe dont je suis parti. Ce principe pourrait paraître voisin du mysticisme, et l'assertion que le sentiment est un principe de connaissance ne pas sembler assez bien établie par les preuves dont je l'ai étayée. Je vais donc admettre pour un moment qu'en réalité il n'y a que la raison qui conduise à la perception, et, contrairement à cette parole si connue « c'est du cœur que viennent *les grandes pensées*, » je dirai en faveur du panthéisme que *toute pensée* vient de l'esprit et de l'esprit tout seul. Dès lors mon raisonnement précédent croule par la base ; l'identité absolue ne frappe, ne détruit plus l'amour ; elle n'atteint que la raison, ou l'idée proprement dite; car c'est désormais la raison seule, c'est exclusivement l'*idée* qui donne la connaissance.

Mais dans cette hypothèse ce sera aussi la raison seule, ce sera exclusivement l'intelligence qui fournira au sentiment son objet, qui alimentera l'amour, qui soutiendra son activité; et, comme la raison reste toujours soumise à la loi générale de l'identité, il est conséquent de dire qu'elle ne pourra offrir à l'activité de l'amour qu'*une idée à concevoir ou une notion à acquérir.* Je m'explique. « Tout ce qui est réel est rationnel », tel est le principe ; et quoiqu'il implique que toute idée est réalité, il n'en énonce pas moins aussi que *toute réalité est idée*, que toute existence est subjective. L'objet du sentiment sera donc une idée, ce sera une conception de l'esprit ; ce sera,

si l'on veut, un être, mais *un être-idée*, ce sera une réalité, mais *une réalité intériorée*. L'important ici est de constater ce caractère si difficile à saisir d'une subjectivité jointe à l'objectivité d'un *être-idée*, ou d'une *idée-être*, car c'est ce caractère tout rationnel et tout abstrait de l'objet du sentiment, qui doit nous faire reconnaître l'absurdité du panthéisme, au point de vue sous lequel nous l'envisageons. En effet dans l'hypothèse présente quel sera l'objet du sentiment, quel sera le développement de l'amour ?

Nous savons que ce développement est de sa nature indéfini; nous savons aussi que le progrès doit embrasser la nature de l'homme dans tout son ensemble. Or, voici à quoi se bornerait et le développement de l'amour et le progrès en général, s'il était vrai que l'être et l'idée sont identiques, et que la raison seule pût fournir au sentiment l'objet de son activité : La tendance propre de l'amour est de s'élever vers l'infini ; son progrès a pour terme la jouissance de cet infini qui seul répond à l'immensité de ses désirs. Mais si l'on admet le principe de l'identité, si, en conséquence, l'infini lui-même s'identifie avec l'idée de l'infini, telle que la raison la conçoit, dès lors il faut conclure que le développement de l'amour n'est qu'une seule et même chose avec le développement de l'intelligence.

J'ai parlé plus haut d'une loi psychologique, en vertu de laquelle la raison et le sentiment s'harmonisent nécessairement ensemble ; j'invoque ici cette même loi et j'en induis la conséquence que dans le panthéisme la possession d'une réalité par le sentiment, et la conscience claire d'une idée par l'intelligence, doivent être un seul et même acte ; en d'autres termes que le développement humain doit se borner au seul développement de l'entendement et ne comprend nullement l'activité de l'amour; car, en vertu du principe, la possession de l'idée implique la possession de l'être, ce qui revient à

dire, que la conscience de l'idée de l'infini renferme en elle la possession de cet infini. Il ne reste donc à l'homme, s'il veut accomplir sa mission et travailler au progrès, qu'à examiner les conditions requises pour que l'esprit puisse se proclamer entièrement possesseur de l'idée de l'infini. Quand il aura saisi ces conditions, il cherchera à les réaliser ; et, après les avoir réalisées, il aura atteint sa fin dernière, puisqu'il sera en possession de l'infini dont la jouissance doit le rendre parfaitement heureux.

Mais ce perfectionnement de la conscience, et les raisonnemens et les intuitions qui la constituent, à quel ordre de facultés appartiennent-ils ? Le progrès, je le répète encore, réclame le concours de toutes nos facultés et de chacune d'elles; c'est un développement de la nature humaine prise dans son ensemble ; et cette définition est tellement vraie, qu'il suffit à un système d'exclure l'action d'une seule des puissances de l'âme, pour que ce système devienne subversif de tout développement harmonique, de tout progrès. Or, entendu dans le sens panthéiste, le progrès embrasse-t-il tous les élémens de l'activité humaine ? Les développemens de la conscience, les raisonnemens, les intuitions, ce sont là autant d'actes purement rationnels et spéculatifs ; et pourtant c'est à ces actes que nous devons nous borner ; qu'est donc devenu le sentiment ? qu'est devenu l'amour ?

Dans la première hypothèse, l'amour était une absurdité, ou un cercle vicieux; dans celle-ci il est devenu inutile, superflu, et même impossible ; dans toutes deux il est méconnu, dans toutes deux la raison l'absorbe, le réduit au néant. Loin donc de pouvoir maintenir l'existence du sentiment en niant qu'il soit un moyen de connaître, le panthéisme se voit encore par cette négation atteint et convaincu d'un nouveau vice de système, celui de nier le progrès, de rendre impossible tout

le développement de l'homme, ou du moins, de réduire l'un et l'autre aux seules investigations rationnelles. Et en somme, quel que soit le sens que l'on veuille prêter au principe de l'identité, quelle que soit la part que l'on fasse des faits en l'expliquant, ce principe implique nécessairement la négation du sentiment, et par suite la destruction de toute vie véritable. Nous allons en voir la preuve ultérieure dans les principales applications du panthéisme, et les points capitaux de sa doctrine, que je vais esquisser rapidement.

La philosophie cherche à nous expliquer l'univers ; elle a pour mission de nous dévoiler la vérité qui se trouve en lui, ou les rapports que toutes choses ont entre elles et avec leur centre commun. L'*unité* est la loi suprême de l'esprit; elle est aussi la loi suprême du monde, et par suite encore la loi suprême de la science. L'*harmonie*, qui n'est autre chose que la manifestation de l'unité au milieu de la variété, constitue donc le grand objet des recherches scientifiques, et, comme la tendance vers l'harmonie ne peut exister sans que l'esprit ait préconçu le point d'unité qu'elle doit révéler, ce sera d'abord vers cette conception que se dirigeront naturellement les efforts de la philosophie ; la question qu'elle se posera avant toutes les autres sera donc nécessairement la suivante : « L'u- » nité qui existe dans le monde, comment et où faut-il la » saisir ? » Est-ce une unité qui doit jaillir de l'ensemble des idées que nous nous formerons des êtres, ou bien doit-elle précéder ces idées dans l'ordre logique, les dominer et leur imposer son caractère? Cette question est de la plus haute importance. Si la science adopte la première alternative, elle décide par là même et d'avance que sa méthode sera une méthode d'observation, qu'elle procèdera par voie d'*empirisme*, et que de l'ensemble des idées contingentes que lui fourniront les divers moyens de connaissance mis à la dispo-

sition de l'homme, elle fera sortir une idée plus relevée, une idée qui n'aura rien de celles dont elle sera sortie, une idée absolue.—Si, au contraire, l'esprit décide qu'il prendra dans lui-même le centre autour duquel il rangera toute chose, et que, dès son début, il saisira l'unité qui domine la science, alors il prend sur lui de procéder par voie de *déduction*, de formuler un ensemble lié d'une manière indissoluble à un élément de l'intelligence humaine, et conséquemment un ensemble évident et que l'homme embrassera par voie d'*intuition*.

Je ne discuterai point ici la valeur de ces deux méthodes; je ne dirai point en quoi l'une et l'autre sont également exclusives, et quel moyen terme il faut prendre pour concilier la sécurité de l'une, avec l'étendue scientifique de l'autre. J'ai seulement voulu montrer que, dans la première comme dans la dernière, la question de l'*absolu* forme à la fois et le fondement et la clef de voûte de l'édifice.

Il existe un absolu; toute science l'admet, et toutes les facultés de l'homme sont là pour l'attester. Le panthéisme le reconnaît et l'explique. Il résout dès l'abord le premier problème de la métaphysique, et pose cette solution comme point de départ de sa théorie tout entière. Il commence par mettre en avant sa prétention de science absolue, et ainsi il entre de plein pied dans la méthode que j'indiquais en dernier lieu; c'est-à-dire qu'il assume la tâche d'expliquer toute chose d'une manière *intuitive*. Le centre d'unité, ou, en d'autres termes, l'*absolu*, doit donc se trouver dans l'esprit humain, il doit y être tout entier, et l'intelligence doit être à même de le saisir dans sa plénitude. Pour parvenir à cette compréhension suprême, l'intelligence doit *invoquer l'abstraction*, elle doit mettre en exercice cette faculté qu'elle possède de détacher successivement d'une idée quelconque les élémens qui la constituent, dans le but de ne garder dans sa conception

que tels de ces élemens qu'elle veut envisager d'une manière plus intime. L'*abstraction*, qui, dans la pratique ordinaire, ne s'exerce que sur des idées déterminées, doit, dans la méthode scientifique, embrasser tout l'ensemble des idées de l'esprit. L'intelligence doit l'appliquer d'une manière universelle, et découvrir ainsi l'élément constitutif de toutes les idées, le point dans lequel toutes se réunissent et se confondent. Le résultat de cette abstraction ascendante sera la découverte de l'absolu, car, en vertu du principe de l'identité que nous connaissons, l'être et l'idée sont une seule et même chose ; et, en vertu de la loi générale d'harmonie qui régit l'univers, l'élément commun à toutes les idées, *c'est-à-dire* à tous les êtres, est aussi le centre d'unité de toutes choses, et conséquemment l'absolu lui-même.

Le panthéisme s'est donc mis à l'œuvre, il a fait abstraction dans le sens que j'ai dit, et voici quel a été son résultat : l'*absolu*, a-t-il dit, *c'est l'être ;* car l'idée de l'être est l'idée qui reste après avoir fait abstraction de toutes les formes variables, de toutes les individualités et de toutes les contingences, et, comme l'idée et l'être sont identiques, l'absolu peut être défini à volonté : l'*idée de l'être*, ou l'*être sans plus ;* ce qui veut dire, en d'autres termes, que l'être en général, l'être sans autre attribut que lui-même, est le principe du monde, et remplace le *Dieu* de la science vulgaire !

J'ai déjà réfuté le principe de l'identité absolue, j'ai montré que ce principe est inadmissible en général, et spécialement absurde dans son application à l'infini. Je crois donc pouvoir conclure tout d'abord que la divinité panthéistique n'est rien moins qu'une *réalité*, que c'est une pure notion de l'esprit, une simple idée. Or, en admettant cette conclusion, reproduisez le caractère essentiel du sentiment, ce caractère d'action et de vie que nous sommes forcés de lui reconnaître,

et vous apprécierez aisément combien un Dieu abstrait, un *Infini-idée*, est incompatible avec un amour éminemment concret. En fait d'esthétique, c'est une vérité incontestable que l'infini est l'objet et la dernière fin du sentiment ; tout en nous tend vers lui, et ce besoin d'intuition qu'éprouve l'intelligence est lui-même un effet du désir infini qui tourmente l'homme. Or, si les actes du sentiment se rapportent tous à Dieu, si nous gravitons vers lui de toute l'énergie de notre volonté, celle-ci ne serait-elle pas une faculté sans objet et une puissance inutile, si l'infini n'existait pas ou ne pouvait être possédé par elle ? Et pourtant tel est l'infini du panthéisme ; son existence est à la vérité reconnue, puisqu'on admet qu'il est l'idée de l'esprit, et que réellement cette idée existe dans l'esprit ; mais cette existence est si chétive, la nature de ce Dieu-idée est si peu en harmonie avec celle que réclame le désir, qu'en réalité il en est de lui comme s'il n'était pas. — Une idée, en effet, une notion de l'esprit n'est pas un être réel, elle n'est surtout pas cet être parfait, cette beauté absolue dont la jouissance peut seule faire notre bonheur. Il en est du cœur comme de l'esprit ; sans avoir jamais possédé son Dieu, il le distingue cependant nettement de ce qui n'est pas lui, et c'est surtout quand on veut lui faire accepter une idée ou une abstraction pour la perfection sans bornes vers laquelle gravitent toutes ses puissances, qu'il peut s'écrier avec assurance : « Non, vous n'êtes point mon » Dieu, vous n'êtes point mon infiniment parfait ; car je ne » vous comprends pas, et vous êtes d'une nature toute autre » que la mienne. »

Mais ne revenons pas sur des preuves que nous avons déjà exposées ; reconnaissons avec le panthéisme que l'être et l'idée sont identiques, ou si l'on veut que l'absolu n'est pas une pure subjectivité. Admettons que c'est l'être réel et objectif

qui se rend immédiatement présent à l'esprit lorsque celui-ci conçoit l'idée de l'être en général, et cherchons, au moyen de cette supposition, à réconcilier le Dieu des unitaires panthéistes avec l'amour de l'homme.

Qu'est-ce que l'être en général? La définition à donner ici ne saurait être assez large ; je dis plus, cette définition est impossible. Une définition doit autant que possible indiquer la nature propre, le genre le plus proche et les attributs distinctifs de la chose définie. Or ici il n'y a pas de genre, il n'y a pas d'attributs, ou plutôt c'est le genre suprême lui-même et l'absence complète d'attributs qu'il faudrait définir. La métaphysique tenterait en vain d'y parvenir et les définitions qu'elle a données de l'être pris dans ce sens ne sont pas des définitions. L'*être*, dit-on quelquefois, *c'est ce qui est*, mais que veulent dire ces mots? Et la phrase elle-même avec quelle règle de la définition se trouve-t-elle d'accord ? L'être ne saurait donc être défini dans le sens objectif; si l'on veut en donner une définition, il faut que l'on sorte du terrain de la métaphysique, pour revenir sur celui de la psychologie; c'est là seulement que la science peut jeter quelque jour sur le premier principe de l'ontologie panthéiste. Ce fait si important à constater montre, peut-être mieux que tous les raisonnemens, combien est gratuite la supposition que je viens de faire de l'existence réelle de l'être en général.

En psychologie, l'être pris comme *idée* peut-être défini : la notion unique et universelle qui reste dans l'esprit, après que celui-ci a fait abstraction de toutes les propriétés, de toutes les diversités, de toutes les formes, de tous les mouvemens, en un mot de tout ce qui constitue l'*individualité* des choses connues ou à connaître ; c'est la première affirmation de l'esprit, la catégorie suprême qui sert de base à toutes les conceptions intellectuelles. Prenons-le de cette manière, et, con-

tinuant toujours à lui donner une réalité objective, voyons si la raison peut parvenir à lui prêter la nature que le sentiment lui suppose.

Il ne peut être question dans l'être général d'aucune propriété distincte de l'être lui-même, car la conception de l'être supposant l'abstraction la plus universelle et la plus absolue repousse d'elle-même tout élément qui rendrait l'être individuel. Or, si l'être existe sans aucune espèce de propriétés, sa nature intime ne sera autre que l'être, ce qui revient à la définition métaphysique donnée tantôt : l'être c'est ce qui est.

Être, voilà donc tout ce que nous pouvons dire du Dieu du panthéisme. Il est vrai que d'après certain passage de Fénélon cette qualification suffit pour désigner l'infini, car, dit-il : « Quand je dis de l'être infini, qu'il est l'être simple-» ment, sans rien ajouter, j'ai tout dit. Sa différence, c'est » de n'en avoir point. Le mot d'infini que j'ai ajouté ne lui » donne rien d'effectif ; c'est un terme presque superflu que » je donne à la coutume, et à l'imagination des hommes. » Les mots ne doivent être ajoutés que pour ajouter au sens » des choses. Ici qui ajoute au mot d'*être* diminue le sens » bien loin de l'augmenter ; plus on ajoute plus on diminue, » car ce qu'on ajoute ne fait que limiter ce qui était dans sa » première simplicité, sans restriction. Qui dit l'*Être* sans » restriction emporte l'infini et il est inutile de dire l'infini, » quand on n'a ajouté aucune différence au genre universel, » pour le restreindre à une espèce ou un genre inférieur. » *Dieu est donc l'Être*, et j'entends enfin cette grande parole » de Moïse : celui qui est m'a envoyé vers vous (1). »

Mais cette argumentation de Fénélon, quoique ayant pour

(1) Fénélon. *Dém. de l'exist. de Dieu*, ch. 5.

elle l'autorité de ce grand nom, et une logique en apparence très-rigoureuse, ne saurait nous convaincre qu'en nommant l'Être en général, on ait nommé notre Dieu. Sans vouloir réfuter la déduction, ce qui me mènerait d'ailleurs trop loin, j'attaque en toute sécurité la conséquence, d'autant plus que je puis citer contre Fénélon, Fénélon lui-même.

Que révèle l'idée de l'être? Rien, je le disais tantôt, rien que l'être lui-même; j'ajouterai si l'on veut qu'elle révèle l'existence, mais je soutiens toujours, et le panthéisme l'admet, qu'elle ne révèle ni propriétés ni attributs. Or, que gagne notre amour, que gagne le sentiment en général à cette révélation? L'amour ne peut agir et se développer qu'en présence d'un objet saisissable, qu'en présence d'une existence déterminée, avec laquelle son union intime puisse se concevoir et s'opérer. Mais : « l'existence actuelle prise génériquement » (c'est-à-dire telle que la prend le panthéisme) non-seulement » n'est point la différence dernière d'un être, mais elle est au » contraire le genre suprême, et le plus universel de tous (1). » Et s'il en est ainsi, comment pourrait-on soutenir que cette existence conçue d'une manière indéterminée, cette existence sans attributs, que rien ne distingue des autres existences, et qui par sa nature même se confond avec elles, puisse jamais être je ne dis pas possédée, mais seulement saisie par l'amour. Voilà ce que le panthéisme a oublié; c'est la *personnalité*, c'est cette *existence actuelle* prise non *abstractivement*, mais *d'une manière toute concrète*, cette existence qui *actuellement* sert de base et de *substratum* à une perfection infinie, qu'il a omise dans sa définition de Dieu. On dira donc tant que l'on voudra que Dieu est l'être; on le dira avec certaine apparence de vérité parce que c'est ainsi qu'il paraît s'être défini lui-

(1) Fénélon, ibid.

même dans le christianisme; mais tant qu'on n'ajoutera rien à cette qualification si vague et si insaisissable, tant qu'on laissera l'être sans détermination et sans attribut, on n'aura défini qu'une chimère que ni la raison ni la volonté n'atteindront jamais. D'ailleurs, la révélation sur laquelle on s'appuierait contredit elle-même une définition si peu rationnelle. Que l'on y regarde de près, et l'on trouvera la personnalité divine bien nettement caractérisée et bien clairement comprise, dans la définition que Dieu a donnée de lui-même: *c'est moi*, dit-il, qui suis celui qui suis, *ego sum qui sum*. Je vois ici plus que l'être en général, plus qu'une simple abstraction; je vois *une personne* qui parle, un *moi* qui se nomme et qui, en se nommant *moi*, se met par là même en dehors de la généralité d'existence, et s'attribue clairement cet être concret et individuel qui distingue une chose d'une autre. C'est parler en effet un langage bien différent que de dire : *l'être est*, ou de dire : *celui qui est*. La première locution est une abstraction, la seconde est une réalité; la première est une formule, la seconde est une personne, car « c'est l'existence actuelle sans abstrac» tion (attribuée à un être déterminé) qui distingue une chose » d'une autre (1). »

Telle est donc la conception panthéistique de la Divinité. Ce système a cru pouvoir pénétrer dans les esprits en cachant son idée dans le sein du vague et de l'incompréhensible; mais ce caractère même dévoile sa faiblesse. La Divinité doit être à la portée de tout esprit et de tout désir; parce que toute intelligence et tout amour se sentent faits pour elle. Otez lui ce caractère de relation et de similitude avec l'homme, et vous rendez impossible tout rapport entre elle et sa créature, vous vous placez en opposition nécessaire avec toutes les puissan-

(1) Fénélon, ibid.

ces de l'âme; car le Dieu que vous présentez à l'homme n'est pas celui qu'il cherche, et qu'il espère trouver au terme de son pénible voyage.

Poursuivons. Dieu d'abord, puis l'univers, puis enfin l'homme, sa nature et sa destinée, tel est l'ordre à suivre dans l'examen qui nous occupe. Nous avons étudié le premier de ces problèmes, passons au second et voyons de quelle manière le panthéisme explique le monde et les êtres qui nous entourent.

A cet égard les panthéistes ont, suivant les circonstances, donné à leur système trois formes diverses que l'on peut reproduire comme suit : « Le principe absolu d'où partent les » existences peut être placé dans la nature extérieure, et alors » la nature est la seule réalité; l'esprit ou le moi sort de » la nature et n'a pas d'existence à part; l'intelligence hu- » maine et tous les phénomènes de l'intelligence ne sont que » le résultat de combinaisons particulières des forces de la » nature; en un mot, on établit le matérialisme absolu, ou, ce » qui revient au même, le panthéisme matérialiste. Ou bien » c'est le moi lui-même que l'on prend pour point de départ » et pour réalité primitive; alors la nature, ou le non-moi, sort » du moi; la réalité du monde extérieur disparaît, et il n'y » a de réel que le moi; tous les phénomènes de l'univers sont » le produit de la pensée, le résultat toujours changeant des » modifications du moi, c'est-à-dire qu'on établit l'idéalisme » absolu, ou le panthéisme idéaliste de Fichte. Ou bien enfin » on part d'une unité supérieure, dominant à la fois la nature » et le moi, de l'être *un* qui embrasse tout ce qui est, de » l'existence universelle qui s'étend à tout, sans appartenir en » propre à aucun être déterminé. Alors se trouvent également » anéanties et la réalité de la nature et la personnalité du moi. » Tout ce qui paraît être dans l'ordre physique comme dans

» l'ordre spirituel, tous les phénomènes de l'univers ne sont » que des formes particulières de l'existence universelle, que » les manifestations diverses de l'être absolu. Tel est au fond » le réalisme absolu, ou le panthéisme de Schelling et de » Hegel (1). »

De cette indication résulte d'abord un principe général et commun à toute espèce de panthéisme. C'est *l'évolution* ou le développement substitué à l'idée de création; en d'autres termes, c'est l'unité la plus rigoureuse placée en tête de toute chose, et considérée comme le centre auquel doit être ramenée d'une manière intuitive toute l'immense variété des êtres contingens. Ce principe implique évidemment la négation de toutes les réalités particulières pour ne conserver que l'affirmation d'une réalité unique, savoir : l'identité universelle de la nature dans le réalisme, et l'identité universelle du moi dans l'idéalisme. De cette manière la conception est parfaite *a priori;* l'unité et l'harmonie sont *imposées* comme des nécessités à l'univers, et la science peut s'applaudir d'avoir achevé son œuvre et d'avoir atteint définitivement à la conception harmonique de tout ce qui existe.

Remarquons ensuite qu'au moyen de cette synthèse brillante qui part de l'unité primitive pour embrasser dans un vaste système l'ensemble des êtres, le panthéisme a proclamé la raison absolue, faculté créatrice et source unique de tout ce qui existe. C'est elle qui remplace la Divinité, le Créateur et la Providence; et après s'être constituée indépendante, après avoir rejeté toute foi et tout appui externe, elle organise le monde d'après ses idées, tellement que les principes constituans de l'intelligence servent en quelque façon de principe créateur, de base et de règle à toute existence. Ce sont les idées

(1) Voir les *Conférences philosophiques* de M. Tits. 1838-1839.

premières de l'esprit, et l'enchaînement intuitif des catégories qui expriment l'origine et la manière d'être de tout ce qui est. A l'homme microcosme, comme disait Pythagore, on substitue l'homme παγκοσμος, renfermant dans son esprit l'univers tout entier.

Cette combinaison paraît donc frappante de hardiesse et d'unité, et l'on ne peut méconnaître qu'elle ne soit un immense effort de génie, et même une preuve consolante de la puissance de l'esprit humain. Mais outre que le fond de cette idée n'appartient pas à l'école moderne, en ce sens que cette école aurait le mérite de l'invention, le raisonnement a prouvé qu'elle était loin de l'avoir exposée avec toute la rigueur possible. La déduction panthéistique a laissé beaucoup à désirer; et le seul exposé du système de Fichte, qui pourtant en cette matière est peut-être le plus hardi et le plus profond de notre époque, montre assez que les assertions gratuites et les intuitions forcées ne jouent qu'un trop grand rôle dans l'école moderne.

Pour moi, il me suffit de constater que l'émanation admise comme principe du monde ne saurait s'accorder ni avec les idées que nous devons nous former de la vie, ni avec le besoin que nous éprouvons de sentir et d'aimer. Or je le demande, quel sentiment, quel amour peut encore exister quand un semblable principe est admis? Si la théorie de l'émanation peut paraître grande aux yeux de la raison absolue, elle est nulle aux yeux de l'âme et du sentiment. Dans cette théorie le monde n'existe pas réellement, l'unité primitive, la nature ou le moi, ont seuls la réalité en partage, tout le reste n'est qu'apparence. L'être se développe ou se manifeste, et tout ce qui nous environne n'est que le résultat de ce développement, l'image de cette manifestation. Au fond de toutes ces évolutions se rencontre l'être primitif, seul existant; tout le reste n'est

rien, ou n'est tout au plus qu'un voile qui couvre l'être, une expression de la vérité, un retentissement vague et confus. Ainsi la vie qui anime l'univers, les existences que nous admirons, les voix de la nature qui nous parlent et nous inspirent, enfin tout ce qui d'ordinaire excite en nous une émotion quelconque, tout cela n'est que chimères. L'être seul est, et là où nous avons cru voir *des êtres*, il n'y avait que des formes ou des fantômes, des spectres ou des illusions. « La consistance » n'est nulle part, dit Fichte, partout et toujours ce ne sont » que des transformations successives de formes qui ne pré- » sentent aucun caractère de réalité. »

Je n'entreprendrai point de prouver combien une pareille supposition répugne au sentiment. Le sentiment réclame la vie, et la vie ne se trouve point parmi les ombres. La réalité du monde extérieur, et le caractère déterminé des existences qui le composent sont des principes nécessaires, des conditions absolues sans lesquelles l'amour ne saurait exister. Ces principes peuvent bien être contestés par la raison, jamais ils ne le seront par la volonté; et le genre humain, guidé par le bon sens, admet ces vérités sans les comprendre et sans tenter de les expliquer. Tout son mouvement, toute son énergie procèdent de cette croyance; sans elle le rêve remplace la pensée, l'inertie succède à l'action, puisque l'univers n'est plus qu'une fantasmagorie vaine et ridicule, ou une amère déception.

Ce n'est point d'une manière abstraite et par l'action immédiate de l'entendement, qu'il faut chercher à saisir le monde extérieur. L'unité existe en lui, nous le reconnaissons avec le panthéisme; mais ce que nous ne saurions admettre, c'est que cette unité soit une unité basée sur l'identité de substance, une unité qui impliquerait la négation de toute variété, et par suite même la négation de toute harmonie véritable. L'unité que nous recherchons dans l'univers est une unité de

but; nous y voyons une manifestation de la sagesse et de la bonté divine, et cette idée est seule capable de concilier les exigences scientifiques, avec les besoins de l'amour. Au lieu de mettre en opposition la raison et la volonté, elle éclaire la première et satisfait amplement à la seconde. Le tableau qu'elle trace de l'univers n'est point comme la théorie de l'émanation une formule morte, ou une intuition trompeuse; mais c'est l'image fidèle de la réalité, c'est l'œuvre divine proclamée par la bouche de la Divinité elle-même. Et certes, elle ne manque point d'unité cette science qui déduit l'univers d'un acte libre de la volonté toute-puissante, et pose la création comme solution unique au problème de l'existence : elle ne manque pas d'harmonie cette conception qui déclare l'homme déchu de son état normal, et lui dit que : « l'univers n'est » autre chose que l'échelle de la résurrection, laquelle fixée » par son pied sur le sombre gouffre des ténèbres est destinée » à élever la créature par degrés jusqu'au sein de la lumière » céleste. En prêtant au monde extérieur cette salutaire et » consolante mission, elle montre encore là la main de Dieu, » édifiant elle-même cette pyramide ou formant cette échelle » pour arracher la vie à la mort, et la faire remonter vers » les régions supérieures de sa divine origine. (1) » Dans ce système d'unité du monde, le centre d'harmonie, c'est un Dieu libre, un Dieu infiniment parfait, infiniment beau; et cela seul montre son accord avec toutes les puissances de sentiment, puisque ces puissances aussi gravitent vers ce Dieu, et *progressent indéfiniment* vers sa possession.

Mais hâtons nous d'achever cet examen. Un dernier problème nous reste à résoudre, c'est celui qui a pour objet l'homme lui-même. Qu'est-ce que l'homme? Quelle place

(1) Schlegel. *Phil. de la vie*, leçon 4me.

tient-il dans l'universalité des êtres? Quelle est sa mission, quelle est sa destinée?

Répondre à toutes ces questions dans le système des panthéistes, c'est reproduire simplement la théorie du développement universel dont je viens de parler. Il est vrai qu'on l'a exposée d'une manière plus ou moins arbitraire, et avec des modifications diverses, pour arriver à la définition de l'homme, mais l'idée fondamentale qui seule ici doit attirer notre attention est restée la même dans toutes les doctrines. Toutes en effet nous représentent l'homme, comme un centre d'unité particulier, une espèce de *revirement* de l'être vers son point de départ, et quoi qu'il en soit de la diversité des modes sous lesquels cette idée a été présentée, nous pouvons conclure du principe même de l'émanation, que le panthéisme ne peut admettre l'existence réelle de l'homme. Il le place forcément sur la même ligne que les autres êtres contingens; et s'il lui plaît de l'appeler, ou bien la *forme de développement* la plus parfaite, ou bien la *position par excellence* de l'Être, ou bien encore la *fixation* de l'absolu développé, il n'en pose pas moins clairement en principe que l'homme n'est qu'une forme de plus ajoutée à toutes celles qui voltigent autour de nous.

Nous ne sommes donc rien de réel, et n'étant rien de réel nous paraissons sur une scène aussi trompeuse que notre être; nous paraissons sans apparaître à personne, et, après avoir apparu pendant un certain temps, l'apparence qui fait tout ce que nous sommes est absorbée par l'être absolu, et il n'en reste aucun vestige. En tant que simple manifestation du développement de l'être absolu, nous n'avons donc aucune mission, car on ne peut appeler *mission* celle d'un être qui n'existe que pour exister, et de plus nous n'avons pas même d'existence réelle, pas d'être en propre.

Je n'insisterai pas sur cette scène bizarre que présente dans le panthéisme la vie humaine ; je me contenterai de faire à cet égard quelques observations très-simples.

Il n'est certainement pas de sentiment aussi prononcé, aussi indestructible dans le cœur humain, que l'espoir d'une vie autre que la vie présente. Sans reproduire l'opinion des pessimistes, je crois pourtant pouvoir avancer que l'homme est trop grand et son âme trop puissante pour qu'il puisse en cette vie goûter un bonheur véritable. La seule discordance entre la volonté et la raison, la faiblesse de celle-ci vis-à-vis de la première, est une preuve frappante qu'une réhabilitation de notre nature peut seule nous mettre à même de jouir dans le sens absolu du mot. Or cette réhabilitation n'existe pas dans le présent, c'est à l'avenir qu'elle est réservée. Aussi l'homme ne vit-il proprement que dans l'avenir; tous ses sentimens sont des désirs, et ses désirs ne sont qu'un appel continuel à un bien qui n'existe pas encore. « Cet élancement » invincible de l'âme vers l'avenir, cette impossibilité de la » contenter, de la calmer, en bornant ses désirs aux jouis- » sances de cette vie, montre qu'elle a une autre destina- » tion (1). » Et c'est cette nécessité de nature qui explique comment les peuples, au milieu même de la plus grande dépravation intellectuelle et morale, ont compris que le sentiment est infini, et que ce caractère du sentiment serait une absurdité, si l'homme n'était fait que pour une vie semblable à la vie présente.

C'est donc avec un fait psychologique patent, c'est avec un besoin reconnu de tous que le panthéisme se met en contradiction, lorsqu'il borne la mission de l'homme à manifester le développement de l'infini. Ces termes ne nous font point

(1) De Feller, *Catéch. ph.*, tom. I^er^, page 306.

illusion; ils impliquent la négation d'une vie à venir, ou du moins d'une existence foncièrement différente de celle dont nous jouissons, et qui n'est rien. Le Dieu vrai et vivant, celui dont la connaissance et la possession peuvent seules nous donner le mode d'existence auquel nous aspirons, n'existe pas dans le panthéisme; conséquemment le bonheur suprême ne saurait y trouver place, et tout ce qu'il peut promettre à l'homme c'est la continuation indéfinie du progrès dont la vie présente nous apprend la nature.

Je vais plus loin, et j'ose affirmer que la vie présente elle-même, la seule que nous ayons en partage, doit nous être à charge dans le système des unitaires. Et d'abord, en théorie, le principe de l'identité absolue de la nature exclut formellement la possibilité d'un bonheur quelconque. Quelle est en effet la première condition de la jouissance? Il ne suffit pas que l'objet qui doit la produire existe; il faut quelque chose de plus; il faut que cet objet soit mis en notre pouvoir, ou mieux, qu'il devienne notre *possession individuelle.* Par exemple, pour le bonheur suprême, il ne suffit pas que nous ayons la certitude de l'existence de l'infini, il faut encore que cet infini soit *à nous, à nous personnellement, à nous comme individus.* Le prophète (1), pour se consoler de ses maux, ne dit pas seulement: je sais qu'il existe un souverain bien, un Dieu qui viendra à mon secours; mais il ajoute: et je sais que *je* verrai ce Dieu, que *mes* yeux le contempleront *moi et non un autre, ego et non alius;* et il ajoute ces mots en vue de cette loi si évidente, que le bonheur requiert comme condition première l'*individualité* de celui qui en jouit. Or, dans le panthéisme cette individualité n'existe plus, le principe de l'identité la détruit complétement; l'humanité

(1) Job.

devient un seul être perdu dans l'être absolu, et l'*homme-individu* ne trouve plus de place dans le tout général; le bonheur est donc impossible parce que les conditions qu'il suppose ne peuvent être réalisées, parce que l'individu est anéanti.

Si nous considérons ensuite la pratique, le développement actif du sentiment, nous pourrons nous convaincre que dans ce système l'amour, source de toute jouissance, est interdit à l'homme. Nous avons vu en effet que l'absolu ne saurait être aimé, parce que ce n'est pas un être réel mais une simple idée que la raison seule peut atteindre, et qu'en conséquence tout le développement humain doit se borner au développement de la conscience intellectuelle. Nous savons aussi que les êtres contingens ne peuvent pas davantage devenir des objets de sentiment, puisqu'ils ne sont que des formes sans réalité, des fantômes sans vie. Que résulte-t-il de ces principes si ce n'est que l'homme ne peut diriger son activité vers un autre but que l'intuition de l'infini, ou la contemplation de l'être, c'est-à-dire, l'acte de la plus stérile et de la plus fatigante abstraction. D'autres systèmes ont vicié l'amour en dénaturant son but, mais ils ont du moins respecté son existence; le panthéisme s'en prend à cette existence elle-même, il dénie l'amour à l'homme qu'il condamne ainsi à une apathie éternelle. L'amour de nos semblables devient une absurdité, l'amour de l'absolu est impossible; et de cette manière, les plus nobles élans de notre âme ne sont autre chose que des anomalies monstrueuses, ou des chimères qui invoquent le néant.

Et que l'on ne pense pas que ce soient là des exagérations. L'histoire, la pratique elle-même viennent confirmer ces conséquences; consultez les biographies des panthéistes anciens les plus conséquens et les plus dévoués à leur doctrine; lisez la vie d'Appolonius de Thyane et celle de Proclus, et vous

verrez traduite en faits cette *mort philosophique* (1), qui, aux yeux des unitaires, doit constituer le type de la perfection humaine. A son berceau même le panthéisme nous en offre un exemple. Les Indiens, qui les premiers adoptèrent le principe de l'émanation, ont su en tirer la conséquence que nous signalons ici. Plus logiques que les panthéistes modernes, et surtout plus hardis et plus pratiques, ils n'ont pas reculé devant les horreurs du Joghuisme dont le Sacontala de Kalidas nous trace une peinture si affreusement belle : « Le roi Dushmanta » demande au conducteur du char de l'Indra, où est la sainte » retraite de celui qu'il cherche; à quoi l'autre répond : Va » plus loin que ce bois sacré, là même où tu vois un pieux » ioghui, à la chevelure épaisse et hérissée, *se tenir immobile,* » *les yeux fixés sur le disque du soleil;* considère-le; son corps » est à moitié couvert de l'argile que les *termites* y déposent; » une peau de serpent lui tient lieu de ceinture sacerdotale, » et entoure à demi ses reins; des plantes touffues et noueu- » ses s'entrelacent à son cou, et des nids d'oiseaux couvrent » ses épaules (2). »

Ce phénomène si extraordinaire n'est pas rare dans les Indes. Les forêts, les solitudes, et surtout les alentours des lieux consacrés aux pélerinages sont peuplés de plusieurs centaines de ces hommes étonnans, types de la plus complète absorption dans laquelle l'homme puisse se perdre et de l'aliénation mentale la plus dégradante. L'Inde est la patrie du panthéisme *vivant,* aussi nous offre-t-elle le tableau d'une vie riche et abondante aux prises avec une mort nécessaire et froide; c'est la lutte du sentiment avec l'esprit, de l'amour avec l'orgueil, et dans cette lutte c'est l'esprit qui triomphe, tandis que l'amour

(1) Porphyre περὶ ἀφορμ. 34. p. m. 85. Item Jamblicus. V. P cap.31-187.
(2) F. Schlegel. *Ph. de l'hist.*, leç. 6me.

succombe, et que la vie s'éteint. Mais dans sa chute, il entraîne celle de la raison elle-même; l'idiotisme est considéré comme un devoir, et l'idiot, proposé comme modèle de la perfection humaine, est un homme supérieur qui a concentré toutes ses facultés sur un même point, qui a su étouffer en lui tout sentiment, anéantir toute activité, pour atteindre, au milieu des larmes et des tortures, à *cette apathie sublime* que le commun des hommes stigmatise de son mépris, parce qu'il n'ose y prétendre!

Telles sont, dans les réalités de la vie, les conséquences du panthéisme. Il nous suffira de les avoir indiquées, et d'avoir prouvé qu'elles découlent naturellement du système que nous avons eu en vue de combattre. Une semblable doctrine ne se réfute pas par des raisonnemens, c'est au sentiment commun qu'il faut en appeler; car, ne nous lassons pas de le dire, l'amour et la vie ont des droits imprescriptibles au respect du philosophe; il a beau enchaîner des raisonnemens, entasser des intuitions, la conscience est toujours là qui réclame ses droits, et déclare absurde toute doctrine qui se permet de les enfreindre. Il existe en nous, en dehors de la théorie, une conviction inébranlable qui nous attache à la réalité par un lien que la philosophie ne peut rompre. C'est un jour sans nuages et sans ombre dont les rayons éclairent *forcément* tous les hommes. C'est à sa clarté qu'il faut voir tous les objets de la nature, et étudier l'ordre qui règne dans l'univers. La science ne peut rien sans cette conviction, et, du moment qu'elle l'abandonne, elle tombe de tout son poids dans les ténèbres du doute et de l'orgueil. Le panthéisme l'a prouvé; il s'est écarté de la réalité, et n'a produit que des chimères: mais déjà ses grandioses constructions chancellent et menacent de s'écrouler; déjà notre siècle s'éloigne de ces théories, qui ne seront bientôt plus pour lui que de l'histoire, et dans les-

quelles les générations qui vont naître ne verront désormais comme nous qu'une pensée orgueilleuse, à côté d'une impuissance radicale.

P. G. Lemaire.

ÉCONOMIE SOCIALE.

III.

DES INTÉRÊTS MATÉRIELS

DANS LA SOCIÉTÉ MODERNE.

S'il est de nos jours un fait digne de fixer l'attention de tous ceux qui s'occupent de philosophie sociale, c'est assurément la prédominance des intérêts matériels dans notre civilisation. Pour quiconque a quelque peu étudié les tendances de notre société, il est évident que rien n'exerce sur elle plus d'empire que l'amour de l'utile. Les nations et les individus ont fait de la prospérité matérielle le principal but de leur activité, et le développement industriel d'un peuple est devenu, pour le plus grand nombre, la mesure de ses progrès dans la civilisation. Insensiblement l'opinion s'accoutume à tout apprécier d'après cette règle, et l'on accepte ou l'on repousse une doctrine, selon qu'elle favorise ou contrarie les penchans qui nous entraînent vers les jouissances de la matière. Si le catholicisme est devenu pour tant de gens un objet de haine ou de dédain, c'est parce que, suivant eux, il s'est déclaré l'ennemi de tout progrès matériel et qu'il se trouve

ainsi en opposition avec ce qu'ils regardent comme un des instincts les plus légitimes de notre nature, comme une des fins les plus dignes des efforts constans de tous les hommes. Il y a là une double erreur : d'abord une notion inexacte de la civilisation, et puis une profonde ignorance des enseignemens du catholicisme. Rétablir, autant qu'il sera en nous, l'idée vraie que doivent présenter à notre esprit les mots de progrès et de civilisation, déterminer le rang que les intérêts matériels doivent occuper dans le développement de l'humanité, faire voir que la religion catholique, toujours d'accord dans ses prescriptions avec l'ordre naturel des choses, assigne à ces intérêts la place qui leur convient, telle est la tâche que nous essaierons de remplir dans ce travail.

La civilisation, c'est le développement harmonique de toutes les puissances de l'humanité. Cette définition posée, voyons par quel enchaînement d'idées nous pourrons parvenir aux conclusions qui la justifient. Quelle est d'abord la première impression qui se produit dans notre pensée, lorsqu'on nous dit qu'un peuple est civilisé? Nous nous représentons tout de suite une nation parvenue à un certain point de développement moral, intellectuel et matériel; une nation chez laquelle les hommes savent se passionner pour le beau et le vrai; où les mœurs pures et douces laissent peu à faire à la sévérité des lois; où la richesse, produite avec assez d'abondance et répartie équitablement, répand dans toutes les classes une heureuse aisance. A cette prospérité des peuples civilisés, nous opposons la misère des nations barbares livrées à tous les maux que peuvent amener la grossièreté, la pauvreté et la violence. Ainsi donc, dans l'état civilisé, l'humanité jouit d'un certain degré de perfection, relativement à un autre état que nous nommons barbarie, et qui porte avec lui tous les caractères de la dégradation.

Quelque violent que soit le désir qui pousse l'homme vers la perfection, il ne peut l'atteindre qu'après avoir soutenu, contre lui-même et contre le monde qui l'entoure, des luttes pénibles et longues. A chaque pas qu'il veut faire dans cette voie difficile, il se sent arrêté par les instincts dépravés de son cœur, ou par les résistances de la nature, toujours prête à se soustraire au joug qu'il lui impose. Lorsque par l'effort héroïque de sa volonté il est parveuu à vaincre son propre cœur, lorsque dans ses méditations il a vu quelque vérité auparavant inconnue briller tout à coup d'un vif éclat, lorsque quelque grande découverte, en lui révélant dans la nature des forces cachées jusque-là, recule bien loin les limites de son empire sur le monde matériel, une indicible joie le saisit; il sent qu'il s'est rapproché de cette perfection, objet de tous ses vœux, et dans son enthousiasme il s'écrie qu'il a accompli un progrès. Et en effet, qu'est-ce que le progrès, sinon l'anéantissement d'un des obstacles qui séparent l'homme de sa fin; la victoire de l'humanité sur les puissances ennemies qui contrarient son bonheur et l'éloignent du but vers lequel sa nature la pousse. L'idée de progrès est donc inséparable de l'idée de civilisation, celle-ci n'étant que la condition de l'homme rendu meilleur, et l'homme, quelque civilisé qu'il soit, concevant toujours un état plus avancé auquel il aspire.

Mais d'où vient que ce progrès s'accomplit si difficilement? d'où vient que, connaissant notre destinée, nous avons besoin de si grands efforts pour l'atteindre? Comment se fait-il que l'Être tout-puissant, qui nous a assigné la fin vers laquelle il faut que nous tendions, ait semé de tant d'écueils la route qui doit nous y conduire? Si nous demandons à l'histoire de l'humanité la solution de ce redoutable problème, toutes les traditions nous répondent que les premiers jours de l'homme sur la terre ont été des jours d'innocence et de bonheur; que

ce n'est que plus tard, et comme punition d'une première faute, que le travail et la douleur lui ont été imposés. Le témoignage de tous les peuples est si unanime à cet égard, c'est là d'ailleurs un fait si universellement reconnu qu'il serait inutile de s'y arrêter davantage.

Si nous portons nos regards sur nous-mêmes, nous y trouverons des preuves plus éclatantes encore de la déchéance primitive de l'homme. En effet, tout être, par cela même qu'il a une nature déterminée, doit avoir une fin correspondante à cette nature et des moyens pour l'atteindre, moyens qui ne sont autres que les divers attributs qui constituent son essence. Ce sont là de ces notions premières qui tiennent au fond même de notre raison, et que l'on ne peut par conséquent rejeter sans renoncer en même temps à la qualité d'être intelligent. Une fois ces vérités admises, conçoit-on qu'un être qui se trouverait dans son état normal pût vouloir autre chose que d'y persévérer? Pour que le désir d'une perfection plus grande vînt l'agiter, il faudrait d'abord qu'il en eût l'idée, et cette idée où pourrait-il la prendre? Serait-ce en lui-même? Mais sa nature ne la contient pas, et comment dès-lors pourrait-il l'y trouver? Serait-ce dans les êtres qui l'entourent? Mais ces êtres ne sont pas lui, ils sont différens de lui par leurs attributs et par leur destination; pour se rendre capable de leur fin il devrait se dépouiller de sa nature et revêtir la leur, cesser d'être lui-même, s'anéantir. Voyons d'ailleurs ce qui se passe autour de nous : tous les êtres qui composent ce monde restent à la place qui leur a été marquée par le Créateur; l'arbrisseau n'aspire pas à devenir chêne, et l'humble passereau n'envie rien à la majesté de l'aigle. L'homme seul supporte avec peine sa condition présente; un secret instinct le guide vers des destinées meilleures, et l'avertit qu'il n'est point fait pour la triste existence

qu'il traîne ici-bas. Tout agité de passions mauvaises, tout souillé de vices qui le dégradent, il ne cesse de tenir les yeux attachés sur un avenir où l'humanité lui apparaît douée de toutes les vertus qu'il s'efforce d'acquérir, en possession de ce bonheur qu'il poursuit sans pouvoir l'atteindre. Supprimez le dogme de la déchéance primitive, et ces désirs si naturels au cœur de l'homme, ces désirs qui font sa félicité et sa gloire ne sont plus que des contradictions inexplicables. Admettez au contraire ce fait dont les preuves se retrouvent si nombreuses dans le monde et dans notre propre cœur, et toute difficulté disparaît ; ce désir de perfection qui s'éveille dans l'homme avec son intelligence et ne l'abandonne qu'à la tombe, cette soif de progrès qui l'excite sans cesse à vaincre toutes les résistances, ce ne sont plus que les efforts d'une nature élevée mais captive, impatiente de briser ses fers et de revoir encore une fois ses splendeurs passées ; cet idéal vers lequel nous nous avançons à travers tous les obstacles, c'est un souvenir de notre condition primitive. Pour qui accepte ces idées, la civilisation n'est plus ce je ne sais quoi vague, insaisissable, que chacun explique suivant les convenances de son système ; c'est une notion claire et bien définie, c'est l'état de l'homme réhabilité, rendu à sa dignité originelle ; alors l'humanité a un but déterminé, elle sait d'où elle vient et où elle va ; alors les hommes comprennent qu'ils seront d'autant plus civilisés qu'ils se rapprocheront davantage de leur premier état, et que l'œuvre du progrès serait accomplie, que la civilisation serait parfaite, du moment qu'ils auraient récupéré toutes les hautes prérogatives dont jouissaient leurs premiers parens.

Il est évident d'après cela que pour approfondir l'idée de la civilisation et en saisir les véritables caractères, il faut nous reporter à ces temps où l'homme, pur encore de toute faute, ne trouvait que bonheur dans l'accomplissement

de sa destinée, vers laquelle tendaient, naturellement et sans peine, toutes les facultés de son être.

Sorti des mains d'un Dieu tout-puissant et sage, l'homme devait, avant la chute, porter en lui le cachet de l'ordre et de la perfection que ce Dieu a imprimé à toutes ses créatures; car l'œuvre reproduit les caractères de son auteur, et l'être qui est ordre et harmonie par essence n'aurait pu créer le désordre. Alors l'humanité ne connaissait point ces luttes si déchirantes entre les penchans opposés de son cœur, qui tous exigent impérieusement satisfaction; alors elle ignorait ces désirs sans cesse renaissans et jamais assouvis qui font aujourd'hui son supplice. Toutes les facultés de l'homme, s'harmonisant parfaitement entre elles, tendaient d'un commun accord vers un même but; l'intelligence saisissait la vérité sans efforts, le cœur se passionnait pour elle, et la volonté dans ses déterminations se montrait toujours docile aux instincts du cœur et aux lois de l'intelligence. Malheureusement cette admirable harmonie ne put se maintenir longtemps. Créature intelligente, l'homme ne pouvait atteindre sa fin que par la liberté; être fini et par conséquent imparfait, sa liberté n'était point infaillible. Aveuglé par les séductions de l'orgueil il abuse de ce précieux don, et le mal entre dans le monde pour n'en plus sortir. Dès lors c'en est fait, l'harmonie est partout détruite : les forces du monde matériel, créé pour le service de l'homme, se tournent contre lui; sa nature morale, bouleversée par le mal, qui n'est autre chose que le désordre, n'est plus qu'un chaos où se combattent les élémens les plus contraires. La volonté a cessé d'être d'accord avec l'intelligence, l'amour s'est égaré et a quitté le seul objet qui pût le satisfaire. Ainsi les divers penchans de l'homme, qui tous sont bons en eux-mêmes, puisque tous ils proviennent d'une de ses puissances légitimes, sont devenus mauvais parce qu'ils se sont écartés de

leur fin naturelle. Nous ne connaissons que trop la violence de leurs luttes, elles font le tourment de notre vie; mais nous savons aussi que ce désordre ne peut être que le fait de l'homme, et qu'il répugnerait à l'idée d'un Dieu tout-puissant et bon, d'avoir donné à ses créatures innocentes encore une fin qu'elles ne pourraient atteindre qu'avec tant de peine et de douleurs.

Parvenus à ce point, il ne nous sera pas difficile de donner une idée précise et complète de ce que nous entendons par civilisation. En effet, puisque ce n'est, comme nous l'avons vu, que le retour à l'état de perfection primitive, et que le caractère distinctif de cet état c'est l'harmonie de tous les élémens qui constituent la nature de l'homme, il s'en suit que tout le travail de la civilisation consiste à rétablir l'harmonie dans l'âme humaine. Nous étions donc fondés à la définir : le développement harmonique de toutes les puissances de l'humanité.

Après avoir ainsi fixé nos idées sur le véritable sens du mot civilisation, il nous reste à déterminer le rang que les intérêts matériels doivent occuper dans le développement humanitaire. Pour y parvenir remarquons d'abord, que les différens objets de l'activité humaine ont pour les sociétés le même degré d'importance que pour les individus. En effet, comme il ne peut y avoir dans le tout autre chose que ce qui se trouve dans les unités qui concourent à le former, une société ne peut être que ce que sont les individus qu'elle comprend. Si les hommes qui la composent sont bons, elle sera bonne, vicieuse, s'ils sont vicieux; et si tel objet a droit à une grande place dans l'attention des hommes pris isolément, le même intérêt devra lui être accordé par les hommes réunis en société. C'est aussi d'après ce principe que la force civilisatrice procède pour faire disparaître les faits sociaux contraires à l'ordre na-

turel des choses. C'est en redressant les mauvaises passions des individus, en rétablissant entre leurs divers penchans l'harmonie troublée, qu'elle agit sur la société et la ramène à sa constitution normale. Ainsi, dans le classement que nous allons faire des divers objets de l'activité humaine, et des facultés qui y correspondent, nous ne distinguerons pas l'individu de la société; tout ce que nous dirons de l'un, nous l'affirmerons également de l'autre.

Nul sentiment n'est plus vif et plus universel chez l'homme que le besoin qu'il éprouve d'adorer son Créateur et de l'invoquer dans ses nécessités. Quoi qu'il fasse il ne peut s'y soustraire; à quelque degré de barbarie ou d'incrédulité qu'il descende, toujours sa conscience lui crie qu'il a un Créateur et qu'il lui doit ses hommages. C'est qu'en effet aucun des devoirs imposés à l'homme n'est plus naturel et plus juste. Dieu, en lui donnant l'être, n'a pu avoir d'autre but que la manifestation de sa propre gloire, car toute autre fin eut été indigne de sa majesté suprême. Ainsi l'homme tout entier, avec toutes les forces de son corps et de sa pensée, n'existe que pour Dieu; à lui seul par conséquent il doit rapporter tous les actes de sa vie. La religion, qui est le lien de l'humanité à Dieu, doit donc étendre son action non seulement sur les rapports des hommes avec la Divinité, mais encore sur les relations des hommes entre eux et avec la nature; rien ne peut lui rester étranger, parce que rien, dans l'homme et dans le monde, n'est étranger à Dieu. Ainsi nous sommes fondés à donner au sentiment religieux la première place parmi les affections qui se disputent le cœur de l'homme; c'est sous sa haute et bienfaisante influence que doit s'opérer tout le développement humain.

Nature double, à la fois corps et âme, l'homme a des besoins moraux et des besoins matériels. Par les premiers il

touche au monde supérieur, il se rapproche de Dieu. Soit qu'il s'efforce de conformer sa conduite aux lois immuables de la morale; soit que, poussé par une noble ardeur, il tente de saisir la vérité et de pénétrer aussi loin que possible dans les secrets du Créateur; soit qu'il se laisse aller aux délicieuses impressions que produit en lui la contemplation du beau dans les arts, toujours c'est le même objet qu'il poursuit, c'est vers l'infini que ses regards sont tournés. Par les besoins matériels, au contraire, l'homme touche au monde des corps, il se rapproche du néant; car tout ce qui est fini participe du néant, et la matière, placée au dernier rang des êtres finis, en est plus proche que l'intelligence capable de concevoir l'idée de l'infini. Aussi le matérialisme a-t-il été frappé, dans ces derniers temps, d'une réprobation universelle; la supériorité des besoins moraux sur les besoins matériels est avouée de tout le monde, et ceux-là même qui se proclament les défenseurs les plus zélés des intérêts et du progrès industriels sont forcés de reconnaître la prééminence incontestable des intérêts moraux.

Bien que tous les esprits de quelque valeur soient fiers de se proclamer spiritualistes, les jouissances matérielles n'en conservent pas moins beaucoup d'empire sur la grande majorité des hommes de notre temps. On reconnaît volontiers la supériorité du monde moral; mais la volonté ne s'associe pas à cet aveu de l'intelligence, et reste engagée dans les liens de la matière. Pour se justifier du reproche de sensualisme, on dit et l'on répète à toute occasion que les intérêts matériels ont bien aussi leur légitimité, et que les négliger ce serait méconnaître une des lois essentielles de notre nature; que jusqu'à présent ils ont été sacrifiés à des intérêts d'un autre ordre; qu'à notre époque est réservée la mission de leur restituer l'importance à laquelle ils ont droit. Ce ne sont là, comme on voit, que les subterfuges d'esprits qui cherchent à

se tromper eux-mêmes, et qui voudraient excuser à leurs propres yeux, et aux yeux de ceux à qui ils s'adressent, la faiblesse qui les entraîne vers des jouissances indignes de l'élévation de leur nature. Cependant, comme ces argumens se reproduisent tous les jours et qu'ils tiennent à une théorie de la civilisation fort répandue aujourd'hui, ils méritent une réfutation sérieuse.

L'homme, disent les défenseurs de cette doctrine, ne peut pas développer simultanément toutes les facultés de son être; ce n'est qu'en les prenant une à une et en concentrant tour à tour son attention sur chacune d'elles, qu'il parviendra à leur donner tout le degré d'énergie dont elles sont susceptibles. Lorsque, par ce procédé, elles auront été toutes suffisamment perfectionnées, elles se réuniront dant l'intimité de la conscience et se prêteront l'une à l'autre un utile secours; c'est alors que l'homme apparaîtra dans toute la plénitude de ses forces. Aux différens âges de l'homme substituez les grandes périodes de l'histoire de l'humanité, et vous aurez la théorie du progrès adoptée aujourd'hui par presque tous les philosophes non catholiques; théorie bien fausse dans son principe, et qui mènerait, comme nous allons le voir, à des conséquences aussi dangereuses qu'absurdes.

Rien n'est plus contraire aux lois fondamentales de notre nature que le système du progrès par le développement successif de nos facultés. Il y a entre celles-ci une solidarité telle que l'une d'elles ne peut être séparée des autres sans perdre par cela même une partie de ses forces propres. Comment, en effet, isoler la volonté de l'intelligence, puisque le bien que l'une doit opérer n'est que la mise en pratique du vrai que l'autre saisit, et que d'ailleurs le vrai est pour l'homme intimement dépendant du bien, par l'incontestable influence des passions sur l'esprit. Voudrait-on soutenir que le beau n'a

besoin pour ravir l'admiration des hommes ni du vrai, ni du bien ? Mais il y a déjà bien des siècles que l'on a dit que le beau n'est que la splendeur du vrai, et puisque le bien et le vrai sont une même chose sous des manifestations diverses, n'est-il pas également certain que ce qui est mauvais suivant les préceptes de la morale, ne peut être bon d'après les règles de l'esthétique. L'étroite union de l'utile et du vrai n'est pas moins évidente ; car c'est la science qui met au service de l'homme les forces de la nature, et rend possibles ses progrès dans la production de la richesse. Et quant au bien, oserait-on affirmer que l'utile en est indépendant, maintenant que l'on sent plus vivement chaque jour la nécessité des idées morales pour assurer le bien-être matériel des peuples.

L'harmonie entre les diverses puissances de notre être constitue, ainsi que nous croyons l'avoir démontré, le caractère de la véritable civilisation ; or, si l'on admet la doctrine du développement successif, cette harmonie devient impossible. Pour les philosophes catholiques, aussi bien que pour les non-catholiques, l'humanité est indéfiniment perfectible ; les premiers, à la vérité, lui assignent un terme précis ; mais ils savent, car le maître le leur a dit, que le monde aura cessé d'exister avant qu'il ait été atteint, et que toujours, dans sa vie terrestre, il restera à l'homme quelque amélioration à accomplir. Pour les incrédules, ils s'accordent à donner à l'homme une carrière de progrès illimitée. Que le développement successif soit le mode normal du développement humanitaire, et l'espèce humaine devant toujours progresser, elle se trouvera engagée dans une série de perfectionnemens exclusifs, qui se succéderont perpétuellement l'un à l'autre, sans que jamais la civilisation, c'est-à-dire l'harmonie, puisse sortir de ce mouvement. L'humanité s'épuisera à poursuivre un vain fantôme qui fuira toujours devant elle. Après chaque

nouvel effort elle croira que le moment du repos est enfin venu, qu'elle va jouir du fruit de ses longs travaux; mais force lui sera de reprendre sa pénible tâche, semblable à ce malheureux Ahasvérus que la légende nous représente, condamné à recommencer toujours son éternel voyage, sans qu'il lui soit permis de reposer un instant, sur le bord du chemin, ses membres fatigués.

Il est de fait d'ailleurs que l'homme, dans l'état de faiblesse où la chute primitive l'a placé, n'embrasse que difficilement un ensemble de vérités. Ce n'est qu'avec effort qu'il rapproche les notions qui s'offrent éparses à son esprit et qu'il parvient à saisir le lien qui les unit. Il a besoin pour cela du travail de la réflexion, et ce travail, l'homme ne s'y livre qu'avec une sorte de répugnance, parce qu'un sentiment intérieur l'avertit qu'il ne lui est point naturel. S'il lui arrive d'arrêter sa pensée sur un certain ordre de choses, il sera bientôt entraîné à n'en plus considérer d'autre. Il y a donc pour lui un véritable danger à concentrer toute son attention sur un seul des objets de son activité; car, si une cause étrangère n'y vient mettre obstacle, il sera inévitablement conduit par les penchans de sa nature viciée, à diriger toutes ses forces uniquement vers cet objet, tandis qu'il négligera tous les autres. Il entrera ainsi dans une voie dont il lui sera impossible de sortir par lui-même, lorsque la puissance de l'habitude aura rendu plus forte encore la malheureuse propension qui le pousse à développer exclusivement quelqu'une de ses facultés.

Toute tendance exclusive est dangereuse, parce qu'elle est contraire à la nature des choses; mais de toutes la plus funeste est, sans contredit, celle qui porte l'homme vers les jouissances matérielles, parce qu'elle cause, dans le développement de l'humanité, la perturbation la plus grave. Les intérêts matériels, placés par leur nature au dernier rang, usurpent le

premier, et ce désordre doit nécessairement amener les conséquences les plus fâcheuses, d'abord quant au progrès moral, et même quant au progrès industriel, qu'à la première vue il semble favoriser.

Vainement voudrait-on m'objecter qu'une société où les idées sont fort avancées, les sentimens énergiquement développés peut, sans crainte de compromettre ce qu'elle a déjà conquis de civilisation, tourner ses regards du côté des intérêts matériels: quelques mots suffiront pour prouver qu'il n'en est point ainsi. Si l'homme poursuit les jouissances matérielles, c'est qu'il les aime; car il ne recherche que ce qu'il aime. Mais cet amour, qui a naturellement pour objet l'infini, ne peut trouver satisfaction dans les grossiers instincts des sens; il n'y rencontrera au contraire que déceptions et dégoûts. Trompé dans son attente, frustré à la fois du bonheur qu'il s'était promis et de celui qu'il eut pu trouver dans ses affections morales, l'homme sentira dans son cœur un vide insupportable. L'ennui sera toujours là pour empoisonner tous ses plaisirs; pour s'y dérober, il se jettera avec plus de fureur encore dans les jouissances matérielles, mais plus il s'y plongera, plus profonde sera la satiété qui le désespère. Essaiera-t-il, pour échapper aux angoisses d'une situation si cruelle, de retourner vers le monde moral qu'il a dédaigné; mais le pourra-t-il par ses propres forces? lui, accoutumé à commander à la nature en maître absolu, saura-t-il se déterminer à reconnaître la réalité d'un monde où tout lui est supérieur? Abandonné à lui-même, il s'anéantira plutôt que de faire un aveu qui placerait si bas son orgueilleuse raison. On peut donc l'affirmer, quelques progrès que l'homme ait faits dans la civilisation, s'il est assez imprudent pour ouvrir son cœur aux trompeuses jouissances de la matière, rien ne pourra l'arrêter dans cette déplorable voie; il descendra toujours, de

séduction en séduction, jusqu'au dernier degré de la misère et du désespoir.

Il n'est pas besoin de nous étendre fort au long sur les tristes conséquences qu'amènerait dans l'ordre moral un développement matériel exagéré. Chacun sait qu'il y a un antagonisme naturel entre les deux puissances qui constituent notre être; que l'esprit n'est fort et élevé que lorsque le corps est tenu dans un assujettissement sévère; que si la pensée a besoin d'organes matériels, il n'en est pas moins vrai que, pour rester libre et active, elle doit conserver sur ces organes, faits pour lui obéir, sa supériorité légitime, et qu'elle deviendrait impuissante du moment qu'elle leur laisserait usurper une importance qui ne leur appartient pas. On sait d'ailleurs que l'attachement immodéré aux choses du monde matériel étouffe les sentimens nobles et purs; qu'en fortifiant dans nos âmes le principe de l'égoïsme, il tarit dans leur source toutes les affections généreuses qui font la gloire de l'humanité. Ce sont là de ces vérités que l'expérience de tous les jours atteste et qui n'ont pas besoin d'autre preuve.

Non-seulement le culte de la matière compromettra la dignité intellectuelle et morale de l'homme, mais il lui enlèvera encore le misérable bonheur qu'il s'en était promis. Le droit de l'humanité c'est de disposer souverainement des êtres de ce monde; tous, ils ont été placés sous sa dépendance et peuvent être sacrifiés à ses besoins. La raison de ce pouvoir illimité de l'homme sur les êtres matériels se trouve dans la supériorité de sa nature sur la leur; il est intelligence, ils ne sont que choses; sa mission c'est de refaire le monde d'après les idées d'ordre et de perfection qu'il porte en lui. Il recommence en quelque sorte l'œuvre du Créateur altérée par la faute originelle; il répare et élève vers lui la nature. Si, au contraire, cédant aux penchans dépravés de son cœur, il abdi-

que le rôle glorieux qui lui était assigné dans la création pour se soumettre aveuglément aux lois d'un monde dont la destination est de le servir, si au lieu de faire monter la nature jusqu'à lui il s'abaisse jusqu'à elle, c'en est fait, ses titres à la domination sont perdus. A l'intelligence il a préféré la matière, il s'est rendu l'égal de son esclave, comment désormais pourrait-il exiger sa soumission et son travail. Bientôt ce monde qu'il gouvernait en monarque absolu tournera contre lui toutes ses forces; comme aux jours qui suivirent la chute primitive, il n'y rencontrera plus que désordre et rébellion. Les ronces couvriront encore une fois cette terre, naguère si riche et si belle; juste châtiment d'un être qui, né pour les choses du ciel, a préféré aux pures joies des enfans de Dieu les vils instincts des créatures sans intelligence.

Nous avons déjà eu occasion de le dire, l'utile est intimement uni au vrai. Plus la raison de l'homme sera forte et étendue, plus grands seront ses progrès dans l'ordre matériel; et d'un autre côté, plus la notion du vrai sera altérée en lui, et plus il rencontrera de résistances dans la nature. Or le matérialisme étant, comme nous l'avons démontré tout à l'heure, le dernier terme auquel aboutit forcément tout développement industriel exagéré, rien n'est plus dangereux pour l'intelligence qu'un amour désordonné des jouissances matérielles. Comment, en effet, les rapports vrais des choses ne seraient-ils pas troublés par l'envahissement d'une doctrine qui est la négation de tout ordre intellectuel, et qui ne reconnaissant de réalité qu'aux existences finies rejette par cela même toute idée absolue. Le scepticisme est la conséquence dernière et inévitable de pareils principes; et qu'est-ce sinon la destruction de toute croyance, de toute idée, l'anéantissement de l'intelligence. Réduit à ce misérable état l'homme perdra toute force et toute volonté d'agir; un ignoble et stérile repos, voilà

où aboutira cette activité dévorante avec laquelle il poursuivait la richesse et les plaisirs qu'elle procure.

On l'a beaucoup répété de nos jours, l'association en multipliant d'une manière prodigieuse les forces humaines étend presque indéfiniment leur action. Ce qu'un seul bras ne pourrait tenter sans folie, cent bras réunis l'exécuteront aisément; c'est par l'association des capitaux et des capacités que deviennent possibles ces entreprises gigantesques, dont la hardiesse et l'étendue étonnent l'imagination, et que l'on voit surgir en si grand nombre dans les pays fort avancés dans les voies de l'industrie; c'est par elle encore qu'a pu s'introduire dans la fabrication la division du travail qui est le principe de tout progrès industriel et dont l'analyse rigoureuse, faite pour la première fois par Adam Smith, est un des plus beaux titres qu'ait à la reconnaissance des économistes l'illustre fondateur de l'école anglaise. Or, quel est le principe vital de l'association, quelle en est l'âme? Je n'hésite pas à dire que c'est l'esprit de sacrifice. En effet, elle implique harmonie dans les volontés, concours dans l'action; mais cet accord, à quelle condition subsiste-t-il? l'homme déchu est ainsi fait que jamais il ne peut donner satisfaction complète aux immenses désirs qui le dévorent; son cœur est si vaste que le monde entier, avec toutes ses joies, avec toutes ses magnificences, le laisserait vide encore. Qui de nous, s'il n'imposait un frein aux instincts désordonnés de sa nature, ne jetterait un regard d'envie sur les biens des hommes qui l'entourent? Mais que deviendrait l'association avec de pareilles tendances? Serait-elle encore possible du moment que les associés entretiendraient, l'un à l'égard de l'autre, de perpétuels sentimens de convoitise et de défiance? Comment agir en commun lorsque les pensées et les affections ont cessé d'être communes? l'esprit de sacrifice, en bornant nos désirs au profit d'autrui,

en nous disposant même à préférer le bonheur des autres à notre propre bien-être, peut seul produire cet heureux concours de volontés d'où sortira une action toujours une dans son principe et dans son but.

L'industrialisme étouffe dans notre cœur cet amour du sacrifice sans lequel toute société se dissout et meurt. Lorsque le désir des jouissances matérielles envahit notre âme, l'égoïsme y pénètre avec lui et l'infecte de ses mortels poisons. En effet, que me fait à moi le plaisir ou la souffrance d'autrui, puisque je ne ressens ni ce plaisir, ni cette souffrance; du moment que je recherche le bonheur des sens, leurs affections étant purement individuelles, je ne pourrais sans folie vouloir autre chose que mon propre bien-être; et, pour être conséquent, je dois le vouloir aussi étendu, aussi complet que mes facultés le comportent, que mes désirs le réclament; mais ces désirs sont insatiables; ils puisent dans les objets mêmes destinés à les satisfaire un aliment qui redouble leur violence; avec eux croîtra nécessairement l'égoïsme dont ils sont la source. Plus on s'attachera aux jouissances matérielles, et plus on détestera les autres hommes qui, eux aussi impatiens de jouir, nous disputeront avidement les objets de nos convoitises. A l'association paisible et féconde succéderont des luttes cruelles et destructives; les haines profondes, irréconciliables seront partout, nulle part on ne rencontrera plus cette concorde, cette fraternité, fruit de l'esprit de sacrifice et principe de toutes les grandes entreprises.

Parvenus à ce terme, nous avons accompli la moitié de notre tâche; à présent que nos idées sont arrêtées sur la signification intime, rigoureuse du mot civilisation, et que nous avons déterminé d'une manière précise le rang que les intérêts matériels doivent y tenir et le mode normal du progrès humanitaire, il nous reste à chercher dans les doctrines et dans

l'action sociale du catholicisme la confirmation des vérités auxquelles nous avons été amenés par le seul raisonnement. Pour la trouver, nous passerons rapidement en revue les préceptes catholiques, touchant les intérêts matériels; puis, nous nous adresserons à l'histoire et nous lui demanderons dans quelles voies Dieu, agissant par l'intermédiaire de son Église, a fait marcher l'humanité pour la conduire aux fins qu'il lui a préparées.

La première chose que la religion catholique enseigne à l'homme concernant sa nature, c'est qu'il a été créé à l'image de Dieu; le premier précepte qu'elle lui donne, c'est de conformer sa vie à son divin modèle. Par cela même elle proclame hautement la supériorité des intérêts moraux; car la créature qui porte en elle la ressemblance de l'être esprit pur et infini ne pourrait, sans se dégrader, abandonner son âme aux grossières jouissances de la matière. Cependant le catholicisme est bien loin de proscrire tout développement matériel; il reconnaît que l'homme, étant à la fois esprit et corps, peut et doit, pour atteindre la fin qui lui a été assignée dans ce monde, user des biens de la terre, afin d'entretenir dans ses membres la force et la vie, et de préserver sa fragile organisation des mille dangers dont la menacent à chaque pas les forces d'une nature livrée au désordre. Il est donc évident qu'aux yeux des catholiques le progrès matériel, renfermé dans de justes limites, a aussi sa légitimité. Si nous consultons les traditions chrétiennes, elles nous diront qu'avant que l'homme eût perdu par l'orgueil sa dignité primitive, il jouissait du bonheur matériel le plus complet. Une nature partout belle et féconde lui prodiguait sans efforts ses dons les plus riches. Jamais, ni les douleurs qui font gémir le corps, ni les souffrances plus cruelles encore qui torturent l'âme, ne venaient altérer sa félicité. Par la faute originelle l'homme s'est trouvé déchu de

cet heureux état; en perdant l'innocence, il perdit aussi les magnifiques prérogatives que Dieu y avait attachées. Mais la rédemption, en lui fournissant un moyen de récupérer, autant qu'il le peut ici-bas, sa dignité morale, lui permit aussi de ressaisir le sceptre du monde matériel.

Depuis la chute, l'homme ne peut plus rien que par un travail dur et opiniâtre; telle est la loi inexorable qui régit le monde moral aussi bien que le monde des corps. Cependant, depuis que le sang divin a coulé sur le Calvaire, le travail a pris un autre caractère. Avant la venue du Christ ce n'était qu'un châtiment imposé à l'homme coupable; aussi avait-il chez les nations anciennes quelque chose de déshonorant, c'était le partage de la classe la plus méprisée de ces temps-là, des esclaves. Le Christ, en appliquant pendant trente années ses mains divines aux travaux les plus pénibles et les plus grossiers, les a tous sanctifiés, et a fait connaître au monde que la tache qui les rendait vils aux yeux des nations était pour jamais effacée. De cet instant, le travail fut réhabilité. Avant la rédemption ce n'était que la lutte de l'homme déchu contre la nature en rébellion; après le sacrifice de la croix ce fut une œuvre divine. Il entrait dans les vues de Dieu que la nature matérielle, aussi bien que la nature morale, profitât des bienfaits de cet auguste sacrifice. L'ouvrier ne fut plus alors que l'instrument des desseins du Tout-Puissant qui se servait de son bras pour accomplir la réparation universelle dont le sang du Christ avait déposé les germes dans la nature. Ainsi conçu le travail acquiert une dignité qu'il n'a point lorsqu'on n'y voit qu'un moyen de satisfaire notre amour du bien-être matériel. En déclarant le travail œuvre méritoire, et en rangeant la paresse parmi les vices capitaux, le catholicisme a dit le premier ce que les économistes ont présenté de nos jours comme une vérité neuve. Loin donc qu'il

proscrive l'industrie, c'est lui au contraire qui a ouvert à nos sociétés modernes la carrière de progrès matériel qu'elles sont si fières de parcourir.

Ce n'a pas été assez pour la religion catholique d'avoir rendu aux travailleurs toute l'estime à laquelle ils ont droit ; elle a voulu, pour que le travail portât tous ses fruits, que l'esprit d'association vînt animer tous les peuples soumis à son joug. Cet esprit qui a présidé, dès le commencement de notre ère, aux immenses progrès accomplis par les sociétés modernes est éminemment catholique ; car il a pour principe, comme nous l'avons déjà dit, l'amour du sacrifice ; et qu'est-ce, sinon cette vertu que les chrétiens appellent charité ? Vertu sublime, que le Christ nous a présentée comme résumant en elle toutes les autres, et dont sont sortis depuis dix-huit siècles tous les genres de dévouement. D'ailleurs, en nous donnant des idées justes sur Dieu, le monde et l'humanité, le catholicisme a replacé toutes choses dans leurs véritables rapports et a favorisé le progrès intellectuel auquel le progrès matériel est étroitement lié.

Quelque extension que l'industrie ait prise sous l'influence du principe chrétien, il n'en est pas moins vrai que l'accroissement de la richesse n'a jamais été pour l'Église qu'un objet tout-à-fait secondaire, et que jamais il n'a attiré directement son attention et ses soins. Mais, par cela même, le catholicisme a amené plus sûrement la prospérité de tous. La rédemption a permis à l'homme de recouvrer sa dignité primitive ; mais ce n'est qu'à la condition de triompher par une lutte incessante des mauvaises passions qui vivent toujours en lui. La faiblesse de son cœur corrompu l'entraîne sans relâche vers les jouissances matérielles ; or, nous avons vu plus haut que si l'homme s'attache aux biens de la terre son ardeur à les poursuivre n'aura plus de frein, et que la perte de ce

bonheur matériel, but de tous ses désirs et de tous ses efforts, serait la conséquence dernière de son amour pour des biens indignes de lui. Pour préserver les hommes de ces graves dangers, pour les prémunir contre l'infirmité de leurs propres penchans, l'Église, sans proscrire la richesse, défend à ses enfans d'y attacher leur cœur ; elle veut qu'ils demeurent pauvres au milieu des plus grands biens (1), afin que toujours dégagés des liens de la matière ils puissent sans peine tourner leurs regards vers le ciel. Pour rappeler sans cesse à leur mémoire ses recommandations maternelles, elle confie à quelques âmes prédestinées la glorieuse et difficile mission d'être, par leur vie même, les prédicateurs de ses doctrines. Elle expose aux regards des peuples ces natures privilégiées dans lesquelles Dieu s'est plu à verser tous ses trésors, ces hommes qu'elle proclame saints et qui tout épris des magnificences de la patrie céleste, enivrés des joies de l'esprit, ont renoncé à tous les plaisirs de la terre, pour embrasser, avec l'ardeur de la foi, les ineffables jouissances du sacrifice.

Mais comme tout ce qui est noble et élevé doit trouver des détracteurs, il s'est rencontré des intelligences étroites qui n'ont voulu voir dans les sublimes abnégations des saints du christianisme qu'un orgueilleux dédain de tout ce qui peut rendre la vie douce et facile. On a représenté les catholiques comme des esprits chagrins, ennemis de tout ce qui peut procurer aux autres hommes des jouissances que leur caractère repousse, et l'on a avancé hardiment que le catholicisme était l'adversaire déclaré de tout progrès industriel. Pour qui-

(1) Nous ne faisons que traduire ici la première des béatitudes évangéliques : *beati pauperes spiritu*, dont l'abus qu'on en a fait tant de fois ne prouve qu'une chose : l'ignorance et la légèreté d'esprit de ceux qui ont si ridiculement travesti un des plus sublimes préceptes de la morale chrétienne.

conque a quelque connaissance des préceptes de cette religion, il est évident que ceux qui lui attribuent de pareils principes ignorent absolument ses doctrines, ou la calomnient effrontément. Non, le catholicisme n'est pas l'ennemi de l'industrie ; car c'est une chose bonne en elle-même et conforme, comme nous croyons l'avoir démontré, aux desseins de la Providence divine ; mais il hait et proscrit l'industrialisme, parce que c'est l'abus d'une des puissances légitimes de l'homme. Il n'est pas vrai qu'il rejette indistinctement toute espèce de luxe ; il l'autorise lorsqu'il a un but utile ; entrez dans ses temples, et vous le verrez dans ses solennités étaler toutes les magnificences de la richesse et mêler aux élans de la prière toutes les splendeurs et toutes les harmonies du monde matériel. Il est à la vérité des dépenses que le catholicisme interdit, ce sont celles qui ont pour seul but la vanité ou l'amour du plaisir, et en cela il se montre d'accord avec les économistes qui proscrivent les dépenses improductives, comme nuisibles au progrès de la richesse générale ; mais, par le précepte de l'aumône, il fait tourner cette défense tout à l'avantage des indigens, qui trouvent ainsi dans les privations que la religion catholique impose aux riches des secours qu'ils demanderaient en vain à l'orgueilleuse mollesse de ses détracteurs. Il est à remarquer d'ailleurs que le catholicisme, par les perfectionnemens industriels qu'il provoque, tend sans cesse à faire baisser la valeur de toutes choses, et à élargir le cercle des consommations du pauvre ; de sorte que ce qui eût été du luxe il y a quelques siècles rentre aujourd'hui dans le nécessaire de toutes les classes.

Nous avons dit que ce n'est que par le développement harmonique de toutes ses puissances que l'humanité peut marcher d'un pas sûr dans la carrière de progrès que Dieu lui a donnée à parcourir; en démontrant cette vérité, nous n'avons

fait qu'éclaircir par le raisonnement ce que le catholicisme n'a cessé de mettre en pratique depuis les premiers jours de son institution. En nous proposant pour modèle l'Homme-Dieu, c'est-à-dire, le type de toutes les perfections dont l'humanité est capable, en nous excitant de toutes les manières à conformer notre vie à sa vie divine, en nous enseignant que l'amour du Christ est le principe de toute sainteté, qu'il ne peut entrer dans nos âmes sans y amener avec lui toutes les vertus dont il est la source, la doctrine catholique nous présente le développement harmonique comme la seule voie qui puisse nous conduire à la perfection vers laquelle elle nous commande de diriger tous nos efforts. L'histoire des temps modernes nous atteste que telle est aussi la pensée qui, à toutes les époques, a inspiré l'Église dans son action sociale sur les peuples chrétiens. Sans doute l'humanité sourde aux avis de son guide divin s'est écartée plus d'une fois de la véritable route du progrès ; la civilisation, souvent compromise par les penchans exclusifs de notre nature, a eu ses bons et ses mauvais jours ; mais toujours est-il que partout où ces tendances dangereuses se sont manifestées, l'Église a mis en œuvre pour les réprimer tous les puissans moyens d'action par lesquels elle sait, quand il lui plaît, ramener sous ses lois les cœurs de ses enfans égarés. Nous allons parcourir rapidement l'histoire des siècles chrétiens, et nous pourrons nous convaincre que toutes les fois que la société catholique s'est montrée grande et forte, ç'a toujours été lorsque les efforts de l'Église avaient réussi à ramener tous les élemens de la civilisation à cette puissante et majestueuse unité, dont le souvenir excite aujourd'hui notre admiration et nos regrets.

C'est sous le règne de Charlemagne, qu'après être sortie des longues agitations de la conquête barbare, la société

chrétienne apparaît, pour la première fois, dans un état de calme et de repos qui lui permet de développer les germes féconds renfermés dans son sein. Pendant tout le temps qui précède l'avénement de ce grand homme au trône des Francs, l'Église n'est occupée qu'à étouffer les vieilles habitudes païennes qui pourraient mettre en péril la foi des peuples nouvellement convertis. Alors elle s'efforce de tout christianiser dans la vie de ces hommes dont l'imagination et la pensée sont encore sous l'influence des faux dieux adorés par leurs pères. La littérature païenne, cultivée seulement par les clercs, est tenue à l'écart jusqu'à ce que les intelligences soient assez fortes pour pouvoir l'aborder sans danger; les légendes pieuses fournissent un aliment à ce besoin d'aimer et d'admirer si naturel à l'homme; tout dans ces compositions naïves a un but moral, tout tend à la pratique (1). L'enseignement, entièrement remis aux mains du clergé, se borne à la science théologique, parce qu'en effet, c'est la seule qui convienne à des peuples enfans dont il importe de fortifier l'esprit par les vérités inébranlables de la foi, avant de les livrer aux discussions incertaines de la science humaine. Dans ces temps de troubles et d'instabilité politique, les couvens étaient le seul asile où la pensée pût trouver le calme et le recueillement dont elle a besoin. C'est aussi dans la paix du cloître, loin des sanglantes discordes qui souillaient la société d'alors, que l'industrie moderne a pris naissance. C'est vers le commencement du sixième siècle, lorsque le désordre est arrivé à son comble, que l'Église régularise la vie monastique. On peut voir dans la règle de saint Benoît (2) combien le travail tenait de place dans la vie

(1) Guizot, *Hist. de la civil. en France*, t. II, p. 101 et 125, édit. Hauman, 1835.

(2) *Civ. en France*, t. II, p. 60.

du monastère ; entre les mains des paisibles habitans de ces pieuses solitudes l'industrie devint une étude savante (1). La culture de la terre étant le fondement de toute richesse, c'est par là que l'industrie doit commencer ; aussi les religieux de saint Benoît s'attachèrent-ils principalement à rendre au sol la fertilité que lui avaient enlevée de longues années de guerre et de dévastations. Les moines Bénédictins, dit un des plus grands historiens de notre temps, ont été les défricheurs de l'Europe (2).

C'est ainsi qu'à l'époque qui nous occupe tous les élémens de la civilisation se développent simultanément, sous l'influence salutaire du principe religieux, qui régissait alors le monde. A la fin du sixième siècle, saint Grégoire-le-Grand, par son inébranlable fermeté, assure à l'ordre spirituel la prééminence à laquelle il a droit, et prépare de loin l'établissement du grand empire chrétien d'Occident ; un siècle et demi plus tard, la révolution tentée par l'Église est accomplie, la foi chrétienne a pénétré dans les mœurs des peuples ; la vieille dynastie mérovingienne, personnification de la Germanie barbare et païenne, fait place à une nouvelle race qui puise ses titres à la royauté dans ses victoires sur les plus mortels ennemis de la croix. Quand paraît Charlemagne tout est prêt pour un grand règne, pour une glorieuse époque.

C'est dans les Capitulaires de cet empereur, expression fidèle des idées et des mœurs du temps, que l'on peut découvrir le caractère d'universalité que présente la civilisation chrétienne, même dans ces années d'enfance des sociétés modernes. Les dispositions des Capitulaires embrassent tous les objets de l'activité humaine, mais l'idée religieuse les domine

(1) Blanqui, *Hist. de l'Écon. polit.* t. I, p. 117.
(2) Guizot, *Civ. en France*, t. II, p. 60.

toutes. Charlemagne recommande à ses sujets l'observance des lois de Dieu, parce que sans elles les prescriptions du législateur humain sont insuffisantes (1). Il encourage de toutes ses forces le progrès intellectuel, il érige des écoles, fait corriger les leçons des manuscrits, afin, dit-il, que par la science des lettres les clercs soient à même de pénétrer facilement et sûrement les mystères des Saintes-Écritures (2). Le clergé s'associe avec ardeur à ces efforts du pouvoir; à l'activité intellectuelle toute pratique des siècles précédens, il commence à mêler les investigations purement scientifiques : Alcuin est à la fois le premier théologien et le plus grand philosophe de son temps.

Charlemagne, tout en s'occupant des intérêts moraux et intellectuels de ses peuples, donne aussi ses soins à leurs intérêts matériels. On a de lui plusieurs lois et règlemens touchant la sécurité des relations de commerce avec les étrangers, la répression de la piraterie, l'établissement d'un système régulier de poids et mesures, les monnaies et le commerce des blés. Le Capitulaire *de villis* atteste jusqu'à quel point allait sa sollicitude pour l'agriculture. Sa puissante intelligence embrassait tout et, tandis qu'il entrait dans les plus minutieux détails de l'administration de ses fermes, les plus vastes entreprises d'utilité publique, telles que la jonction du Rhin au Danube, faisaient l'objet de ses méditations (3).

La mort du grand homme vint mettre un terme à la prospérité dont les peuples avaient joui à l'ombre de son épée victorieuse; après lui l'Europe est de nouveau en proie à tous les désordres. Les invasions des Normands et des Sarrazins y ramènent tous les malheurs de la conquête; les dissensions des

(1) *Civ. en France*, t. II, p. 278.
(2) Ibid. p. 301.
(3) Blanqui, *Hist. de l'Écon. polit.* ch. XII.

successeurs de Charlemagne, les tentatives d'émancipation des grands vassaux, leur hostilité contre les rois, jettent l'empire dans des troubles sans fin. Ce n'est que vers les dernières années du dixième siècle, sous Othon-le-Grand, que l'ordre commence à se rétablir. Dans ces temps malheureux l'Eglise, désolée par la simonie, est incapable de porter remède aux maux qui affligent l'Europe; le clergé, entraîné par la corruption générale, s'occupe avant tout de ses intérêts temporels et a perdu toute influence; le Saint-Siége, dont des rivaux ambitieux ont fait l'objet de leurs convoitises et de leurs luttes, ne peut plus exercer qu'une faible action. La civilisation est exposée à de graves dangers parce que les peuples et ceux qui les gouvernent donnent à l'ordre matériel une importance exagérée, et, qu'oubliant la supériorité naturelle de l'ordre moral, ils ont tenté de soumettre le pouvoir religieux qui le représente à la suprématie des princes temporels. Cependant Dieu ne permet pas que son Église succombe sous les efforts des mauvaises passions des hommes; pour l'arracher aux périls qui la menacent, il lui suscite un de ces génies extraordinaires auxquels il remet son esprit et sa force. Grégoire VII monte sur le trône pontifical et bientôt le combat s'engage. L'ordre matériel succombe, dans la personne de l'empereur Henri IV, vaincu et humilié; la simonie cède enfin sous les efforts réitérés du saint Pontife, et le pouvoir humain perd toutes les facilités qu'il y trouvait pour soumettre à ses caprices les ministres de l'ordre religieux. Ce triomphe du principe spirituel sur les passions viles de l'homme ramène la société chrétienne aux lois normales de son développement, et ouvre devant elle une nouvelle période de gloire et de prospérité.

Quand l'Église ressaisit la haute direction du mouvement social, elle ne trouva partout que haines et divisions. L'esprit

de cupidité et d'orgueil avait brisé en une multitude de petits états, rivaux acharnés les uns des autres, le vaste et paisible empire de Charlemagne. Dans l'Europe ainsi fractionnée, l'intelligence ne trouvait plus ni le calme si nécessaire à ses méditations, ni ces relations de peuples à peuples qui fortifient l'esprit et lui donnent, par l'échange des idées, cette universalité, caractère de toutes les grandes conceptions. Au sentiment du droit, au respect de la force morale, si profondément empreint dans les monumens littéraires de l'époque précédente, avait succédé la domination de la force physique avec tout ce qu'elle a d'inique et d'oppressif. L'industrie, qui ne vit que de paix et de sécurité, dut nécessairement arrêter ses développemens au milieu d'une société où régnaient sans frein l'arbitraire et la violence.

A l'individualisme, source de tous ces maux, l'Église opposa la charité. L'Europe tout entière, à la voix de son chef spirituel, sentit se rallumer dans son sein l'ardeur qui animait les premiers chrétiens. Rois et peuples, tous se précipitent à l'envi vers la tombe du Christ, objet de leur amour; tous veulent combattre et mourir pour la gloire du Dieu crucifié. Une fois introduit dans les âmes l'esprit de charité produira de lui-même ses conséquences naturelles sur les relations humaines. Toutes les nations, toutes les classes, unies dans la même affection, oublient les inimitiés qui les divisaient pour marcher ensemble à la guerre sainte. Le droit des gens se crée; les tentatives ambitieuses des seigneurs contre les rois s'arrêtent; le pouvoir, libre de ces entraves, se centralise et s'affermit; la liberté civile s'étend chaque jour par de nombreux affranchissemens; le serf qui prend la croix devient libre, car tous ceux qu'unit l'amour du Christ sont frères. L'imagination des hommes, vivement impressionnée par la vue de tant de généreux dévouemens, enrichie par le spectacle

nouveau qu'étalent devant elle les mœurs des nations étrangères, et par l'aspect du beau ciel des contrées méridionales, se répand tout entière dans ces récits merveilleux si riches de grâces naïves et de nobles pensées. C'est alors que la chevalerie apparaît dans toute sa splendeur. Cette institution, germaine par son origine, mais dont l'Église avait fait, en la transformant, un puissant moyen d'action civilisatrice, contribua à fortifier chez les peuples encore grossiers les idées de l'honneur et du dévouement chrétiens (1). Le chevalier qui, lors de sa réception, jurait de servir Dieu religieusement et de défendre la foi chrétienne, d'obéir à ses princes, de protéger les faibles, de n'empiéter rien, par orgueil ni par force, sur ses compagnons et de garder sa foi inviolablement, le chevalier, ainsi lié par son serment à tout ce qu'il y a de bon et d'élevé dans les affections humaines, était le type que les poëtes se plaisaient à reproduire et à embellir de tous les prestiges d'une imagination brillante et féconde.

Pour le mouvement intellectuel le siècle d'Abailard et de saint Bernard tient assurément une place distinguée dans l'histoire de l'esprit humain. Dans ces temps de voyages et d'expéditions lointaines il se forma bientôt de grands centres d'activité littéraire, où toutes les nations venaient puiser aux leçons des maîtres les plus célèbres de l'époque une instruction solide et variée. Les universités de Paris et de Bologne jouissaient à la fin du douzième siècle d'une incroyable prospérité. Paris était alors déjà la capitale du monde intellectuel ; des étudians des contrées les plus reculées de l'Europe s'y rendaient en foule pour s'y faire initier à toutes les connaissances humaines, et surtout pour y étudier la théologie, considérée avec raison, dans ce siècle de foi, comme le

(1) *Hist. de la civil. en France*, t. IV, p. 171.

centre commun autour duquel doivent se ranger toutes les sciences profanes.

Le séjour de l'armée des croisés dans des contrées beaucoup plus avancées que l'Europe quant aux jouissances matérielles, les fréquentes communications des hommes entre eux, la paix intérieure dont jouissait la chrétienté, mais surtout la fraternité qui unissait toutes les nations chrétiennes et leur permettait d'échanger librement les produits de leur travail (1), tout cela favorisa singulièrement le progrès industriel et conduisit rapidement la société catholique à un développement de richesse inconnu jusque-là. Les croisés dérobaient aux Sarrazins et rapportaient dans leur patrie des secrets et des procédés industriels de la plus haute importance ; les manufactures de soieries, les verreries, le travail des métaux leur doivent beaucoup. L'affranchissement des serfs et l'établissement des communes, en assurant à l'ouvrier la liberté et la sécurité, contribuèrent puissamment à accroître la production, et amenèrent cette prospérité industrielle vraiment extraordinaire des cités libres de Flandre et d'Italie. C'est alors que l'on voit se manifester partout, dans les communes et dans les corps de métiers, cet esprit d'association, fruit de la salutaire influence des idées catholiques. Le commerce reçut aussi des croisades une vive impulsion. La nécessité d'approvisionner les armées qui combattaient en terre sainte couvrit la Méditerranée des navires de toutes les nations ; le nord se rapprocha du midi ; des populations de mœurs différentes, presque inconnues les unes aux autres se rencontrèrent et comprirent tout ce que pourrait leur procurer de bénéfices l'échange des produits de leurs climats divers. C'est dans ces expéditions que les villes anséa-

(1) Blanqui, *Hist. de l'Écon. polit.*, ch. XIV, in fine.

tiques apprirent l'utilité du commerce de long cours, auquel elles donnèrent un peu plus tard une si grande extension.

Rien ne manquait donc à la civilisation de ce douzième siècle, dont nous venons de passer rapidement en revue le développement social, intellectuel et matériel. Cependant vers la fin de ce siècle, le grand accroissement de la richesse qu'avaient provoqué les croisades commença à devenir menaçant pour l'ordre moral. Plusieurs des événemens de cette époque laissent apercevoir, dans la puissance temporelle, une tendance à usurper de nouveau sur le pouvoir religieux, et semblent annoncer que les hommes étaient près d'abandonner encore une fois les préceptes du christianisme, devenus trop pesans pour des volontés affaiblies par l'abus des biens terrestres. Le meurtre de saint Thomas de Cantorbéry, la cruelle tyrannie de l'empereur Henri VI en Sicile, la résistance opiniâtre de Philippe-Auguste aux ordres du Souverain-Pontife, l'hérésie des Albigeois, dont les infâmes doctrines infectaient le midi de la France, tous ces faits étaient des symptômes certains du relâchement des mœurs et de la fâcheuse influence qu'exerçait sur les peuples l'amour désordonné des jouissances matérielles. Pour sauver la civilisation des dangers qu'elle courait alors, il fallait, par quelque secousse violente, réveiller l'esprit d'amour chrétien qui sommeillait dans les cœurs. L'Église, fidèle à sa mission réparatrice, donna à la société catholique une nouvelle et plus puissante impulsion, et prépara ainsi ce magnifique développement du treizième siècle, qui peut compter au nombre des périodes les plus brillantes de l'histoire de l'humanité.

C'est à cette époque que monta sur la chaire de saint Pierre Innocent III, l'un des plus grands pontifes que le monde ait vus. Bientôt, grâce à son habileté et à son énergique résolution, le pouvoir spirituel récupéra l'ascendant qui semblait

près de lui échapper. Dans l'Église ainsi raffermie il s'opéra peu après, par le ministère de deux hommes envoyés de Dieu, la plus étonnante et la plus prompte des révolutions morales. Saint Dominique et saint François d'Assises prêchent aux peuples l'amour du Christ et le détachement des créatures, et à leur parole animée du feu de la plus ardente charité tous les cœurs s'émeuvent, toutes les volontés cèdent. Ces hommes, naguère tout entiers aux choses de la terre, sont prêts maintenant à tout quitter pour se faire pauvres avec saint François d'Assises, le plus pauvre des serviteurs de Dieu. Quelques années à peine se sont écoulées, et déjà les deux grands ordres de saint François et de saint Dominique peuplent toutes les contrées de l'Europe, et comptent des saints dans toutes les classes de la société. C'est de leurs rangs que sortent ces théologiens, ces philosophes, ces savans dont ils auraient pu être si fiers, si pour eux l'humilité n'eût été préférable à la science.

C'est au treizième siècle que la philosophie acquiert définitivement une existence propre. On pouvait dès lors, pour l'universalité de ses investigations, la définir : la science des choses divines et humaines (1). Saint Thomas et saint Bonaventure sont les deux plus puissans génies philosophiques de cette époque. L'un embrassant l'ensemble de nos connaissances et en saisissant à la fois tous les détails avec une force d'intelligence vraiment merveilleuse; l'autre perdu dans les contemplations du divin amour, pénétrant par l'intuition dans les dernières profondeurs des choses. La même époque vit aussi paraître Albert-le-Grand dont la prodigieuse érudition faisait l'admiration de ses contemporains, et ce religieux anglais, Roger Bacon, qui ouvrit à l'étude de la nature une nouvelle voie, en la fondant sur la méthode expérimen-

(1) Ozanam, *Dante et la phil. cathol. au 13e siècle*, p. 35 et s.

tale, et dont le génie prophétique pressentit les plus grandes découvertes des temps modernes.

Aux méditations sévères de la philosophie, la poésie et l'art mêlaient leurs brillantes créations. Tous les poëtes de ce siècle religieux trouvaient des accens pour célébrer la gloire de celle que le ciel présente à la terre comme le type le plus accompli du beau. Les louanges de la Mère de Dieu, et le récit des merveilleux effets de sa puissante protection, faisaient l'inépuisable sujet de toutes ces pieuses légendes, dans lesquelles les hommes d'alors épanchaient les sentimens qui débordaient de leur âme. On voit assez par là combien, dans ces temps de croyances fortes et d'ardent amour, l'idée du beau était pure et élevée. Ce qui frappe surtout dans l'ensemble du développement poétique de cette époque, c'est son caractère d'universalité ; toutes les affections du cœur trouvent des interprètes, qui les reproduisent sous les formes les plus variées (1). C'est dans ce siècle encore que l'architecture chrétienne, aidée de la peinture, qui ne fait que de naître, et de la sculpture, déjà très-avancée, élève ces cathédrales si imposantes et si mystérieuses, si bien faites pour les pompes du culte et le recueillement de la prière.

Tandis que tous les nobles penchans de la nature humaine se déployaient en liberté sous l'action vivifiante de la charité chrétienne, l'industrie avançait rapidement dans la carrière de progrès que les croisades lui avaient ouverte. Pour se convaincre de sa situation florissante à l'époque qui nous occupe, et pour voir comment, dans ce siècle éminemment catholique, on considérait le développement matériel, il suffit de jeter les yeux sur cette partie de la législation de saint Louis, où ce prince,

---

(1) Montalembert, *Introd. à l'Hist. de sainte Elisabeth*, p. 100, édit. Meline.

aussi habile monarque que fervent chrétien, trace des règles aux différentes professions exercées dans son royaume. Ce pieux roi qui, possédant la plus belle couronne du monde, se dérobait aux splendeurs de sa cour pour se livrer dans la solitude à toutes les rigueurs de la pénitence, et dont le plus ardent désir était de pouvoir descendre du glorieux trône de France, afin de finir sous l'humble habit de saint François une vie consacrée tout entière au service de Dieu, ce roi, martyr de sa foi et de son amour pour le Christ, ne dédaignait pas de s'occuper, avec une sollicitude minutieuse, de tout ce qui pouvait intéresser le bien-être matériel de son peuple. C'est par son ordre qu'Étienne Boyleau, garde de la prévôté de Paris, composa son livre des métiers (1). Saint Louis avait en vue, en ordonnant l'exécution de ce travail, de mettre un terme aux fraudes nombreuses que se permettaient les fabricans, et de faire observer les lois de la justice dans les relations entre les producteurs et les acheteurs. C'est de cette pensée toute chrétienne que sortirent ces dispositions réglementaires qui, dans ces temps d'enfance de l'industrie, furent si favorables à son perfectionnement, et qui ont valu au saint roi de France les plus pompeux éloges de la part d'un économiste célèbre, ennemi déclaré des principes catholiques. Le nombre et la variété des professions énumérées au livre d'Étienne Boyleau suffisent pour démontrer l'importance que l'industrie avait acquise à cette époque. Parmi les cent cinquante métiers qui s'y trouvent compris, on en rencontre un assez grand nombre ayant pour but la fabrication d'objets de prix, dont la consommation atteste que la richesse avait déjà fait alors de grands progrès. Il est dans les établissemens de saint Louis une disposition qui caractérise parfaitement la ma-

(1) Blanqui, *Hist. de l'Écon. polit.*, t. I, p. 260 et s.

nière dont il envisageait le développement matériel ; c'est celle où il établit le principe de la libre importation des marchandises, ajoutant qu'il considère cette mesure comme une simple conséquence du précepte de charité universelle (1). Ce fait vaut à lui seul toute une dissertation sur l'influence des idées chrétiennes quant au bien-être matériel des peuples, et prouve à l'évidence ce que nous avons déja répété plus d'une fois : que la prospérité de ces temps-là était réellement l'œuvre du catholicisme.

Jamais plus qu'au treizième siècle la civilisation ne s'est montrée forte et brillante ; jamais l'humanité n'a développé avec plus d'énergie et de sagesse tout ce que Dieu a mis en elle de puissance pour les choses du cœur et de l'intelligence, tout ce qu'il lui a donné de moyens pour améliorer sa condition terrestre. Si l'on se rappelle que lorsque l'Église opérait ces merveilles dans les peuples soumis à son action, ces mêmes peuples sortaient à peine de la barbarie, dont les dernières traces n'avaient été effacées que par les croisades, on ne peut songer, sans un sentiment pénible, à tout ce qu'auraient pu être nos sociétés modernes, si elles fussent restées fidèles au gouvernement paternel des chefs du pouvoir religieux. Malheureusement il n'en fut point ainsi ; dans l'état d'infirmité où la chute primitive l'a réduit, l'homme met autant de persistance à se laisser aller aux penchans désordonnés de son cœur que l'Église met de sollicitude à le ramener aux lois naturelles de son développement.

Au quatorzième et au quinzième siècle l'industrie, grâce à l'impulsion puissante que l'Église lui avait donnée dans les siècles précédens, était arrivée à un degré de prospérité vraiment surprenant. Les villes d'Italie, manufacturières et

(1) Digby, *Ages of faith*, t. III, p. 45-46.

commerçantes à la fois, répandaient dans toute l'Europe les objets sortis de leurs fabriques et les produits que leur marine allait recueillir dans les ports de l'Orient. Les vaisseaux de Gênes et de Venise sillonnaient en tous sens la mer Noire et la Méditerranée. Les Russes, les Turcs, les Arméniens, les Persans, les Grecs de Constantinople, les Musulmans de l'Asie mineure et de l'Égypte et, par l'entremise de ces derniers, les populations de l'Inde et de l'Arabie, échangeaient les productions variées de leur industrie et de leur climat contre les marchandises d'Europe, que leur apportaient les Gênois et les Venitiens (1). Des ateliers de Venise sortaient des toiles et des draps recherchés partout à cause de l'éclat et de la solidité de leur teinture. La fabrication des tissus de coton y était connue dès le quatorzième siècle (2). Florence comptait pour les tissus de laine deux cents ateliers d'où sortaient chaque année soixante-dix à quatre-vingt mille pièces de drap (3). Il y avait à Milan soixante mille tisserands; les soies, les pelleteries, les métaux étaient travaillés par des mains italiennes (4). C'était surtout sur les objets de luxe que s'exerçait le génie industriel de ce peuple, si passionné pour la vie facile et somptueuse. Le fil d'or, les dentelles, les glaces et les cristaux de Venise se vendaient partout. Sa bijouterie, et surtout ses petites chaînes d'or, faisaient fureur par toute l'Europe. La vente des cuirs dorés procurait à cette république un bénéfice de cent mille ducats par an (5). Ce qui reste aujourd'hui de l'antique splendeur de l'Italie, ses palais encore debout mais délabrés et déserts, le luxe des constructions

(1) Sismondi, *Hist. des rép. ital.*, t. III, p. 294-297, édit. Wahlen.
(2) Daru, *Hist. de Venise*, ch. XIX, § 22.
(3) Sismondi, *Rép. ital.*, t. III, p. 207.
(4) Ibid., t. VI, p. 244.
(5) Daru, *Hist. de Venise*, ch. XIX, §. 23.

que l'on remarque même dans les campagnes presque dépeuplées, tout cela atteste à quel haut degré de prospérité matérielle ces belles contrées étaient parvenues.

Tandis que l'industrie et le luxe étalaient leurs magnificences sur les rivages de la Méditerranée, le commerce déployait aussi toute son activité sous le ciel rigoureux des pays septentrionaux, sur les bords de la Baltique et de la mer du Nord. Le premier acte de la confédération générale de *la Hanse* fut dressé à Cologne en 1364. Les victoires des villes anséatiques sur le roi de Danemarck, six ans plus tard, prouvent combien dès lors elles étaient puissantes. Cette célèbre association avait des comptoirs chez toutes les nations du Nord ; tout le commerce de ces peuples se faisait par leur intermédiaire. Les grains, la cire et le miel de la Pologne, les métaux de la Bohême et de la Hongrie, les vins du Rhin et de France, les laines et l'étain de l'Angleterre, les toiles de la Hollande, les draps de la Belgique s'échangeaient par masses énormes sur leurs marchés. Les marchands du midi envoyaient les produits de l'Orient et de l'Italie à l'entrepôt de la ville de Bruges, qui était devenue le rendez-vous de tous les négocians de l'Europe (1).

Le mouvement industriel et commercial imprimé à l'Europe par les républiques italiennes et les villes anséatiques se communiqua bientôt aux grandes nations. Plus le désir de bonheur matériel devient vif chez elles, plus elles font d'efforts pour fournir par elles-mêmes aux besoins nouveaux que les produits étrangers leur ont révélés. L'invention de la boussole et la découverte de l'Amérique élargirent le cercle des opérations commerciales, et leur donnèrent une nouvelle activité. L'introduction des armes à feu, en changeant le système de

(1) Blanqui, *Hist. de l'Écon. polit.*, t. I, p. 214 et s.

guerre, nécessita des dépenses plus grandes. Dès lors les princes virent dans l'accroissement de la fortune de leurs sujets le plus sûr garant de leur puissance politique, et donnèrent tous leurs soins à la prospérité industrielle de leurs états. Les lois somptuaires des rois de France, de Louis XII entre autres (1), prouvent d'un côté, combien les princes attachaient d'importance à ce que leurs sujets ne perdissent pas en folles profusions les biens qu'ils avaient amassés, et de l'autre, combien était excessif le luxe de cette époque. Plusieurs de ces lois datent de la fin du treizième siècle et montrent qu'alors déjà le mal était grand (2). Il faut voir, dans les récits des historiens contemporains, quelle magnificence les gens riches du quatorzième et du quinzième siècle déployaient dans leurs vêtemens et dans leur repas (3). Les fêtes et les banquets par lesquels on célébra, à la cour de Bourgogne, le mariage de Charles-le-Téméraire avec Marguerite d'York, peuvent donner une idée de la splendeur des mœurs de ces temps, et de l'ardeur avec laquelle les hommes se livraient à toutes les jouissances de la richesse (4).

Les désastreuses conséquences de cet amour désordonné des biens matériels ne tardèrent pas à se faire sentir dans toutes les relations sociales. La grande querelle qui divisa le pape Boniface VIII et Philippe-le-Bel, l'appui que prêtèrent aux injustes prétentions de ce dernier, les communes, la noblesse et même une partie du clergé de France, sont des indices certains de l'affaiblissement où était tombée la puissance religieuse. Vient ensuite le schisme d'Occident qui, pendant de

(1) Daru, *Hist. de Venise*, ch. XIX, § 22.
(2) Blanqui, *Hist. de l'Écon. polit.*, t. I, p. 254.
(3) Chateaubriand, *Études historiques*, t. III, p. 435 et s., édit. in-18 de Pourrat.
(4) De Barante, *Hist. des ducs de Bourgogne*, t. II, p. 309, édit. Wahlen.

longues années, plonge l'Église dans des dissensions violentes et la met dans l'impossibilité d'exercer sur les peuples aucune action civilisatrice. Le relâchement s'introduit encore une fois dans les mœurs du clergé et des symptômes d'incrédulité se manifestent même parmi les dignitaires ecclésiastiques (1). Les hérésies surgissent de toutes parts : Wiclef en Angleterre, Jean Huss et Jérôme de Prague en Allemagne, sont les interprètes de cet esprit d'orgueil qui était entré dans les âmes avec la passion des jouissances matérielles.

Tandis que le monde moral allait ainsi s'énervant et se corrompant toujours et qu'il s'éloignait sans cesse davantage de la seule puissance capable de lui rendre la force et la vie, le monde politique était livré à tous les malheurs de la guerre et du despotisme. Débarrassés du contrôle des papes, défenseurs naturels des droits des peuples méconnus, les rois profitèrent de la liberté que leur laissaient les divisions de l'autorité religieuse, pour imposer à leurs sujets le joug du pouvoir absolu. Les haines de peuple à peuple, de souverain à souverain, que l'esprit de charité catholique avait assoupies, se réveillèrent tout à coup plus violentes que jamais. Les querelles des Guelfes et des Gibelins ensanglantent l'Italie; l'Allemagne est bouleversée par les rivalités des familles puissantes qui se disputent la couronne impériale; les Français et les Anglais se livrent pendant de longues années les combats les plus acharnés dont l'histoire ait gardé le souvenir. L'indigne conduite des Espagnols dans le nouveau monde, et les principes de politique professés par Machiavel, nous avertissent que la société est déjà loin de ces sentimens d'humanité et de

---

(1) *Lettre de Pétrarque*, citée dans les *Études historiques*, t. III, p. 414, — Michelet, *Histoire de France*, t. III, p. 496, édit. française, 1837. — Guizot, *Histoire de la civilisation en Europe*, p. 327, édit. Hauman.

générosité, que trouvaient dans leur cœur les hommes du douzième et du treizième siècle, si profondément pénétrés des principes catholiques.

Tel était l'état déplorable de la civilisation européenne, lorsque Luther, en proclamant la raison indépendante en matière de foi, brisa pour des siècles cette unité de l'Église romaine qui avait fait la force et la gloire des peuples modernes. Dieu, qui si souvent avait détourné des nations les calamités qu'attirait sur elles leur amour désordonné des jouissances matérielles, voulut cette fois les abandonner à elles-mêmes, leur imposant pour châtiment les suites naturelles des passions auxquelles elles avaient livré leur âme. L'Église, attaquée de toutes parts et sans relâche, tout occupée de conserver intact le dépôt de la doctrine confié à sa garde, ne peut plus exercer sur les esprits cette action toute-puissante par laquelle elle parvenait, dans les siècles où l'on croyait, à faire rentrer l'humanité dans ses véritables voies. Sans doute la société, encore sous l'impulsion que le catholicisme lui avait imprimée, en possession de toutes les idées qu'il avait déposées dans son sein, tandis qu'elle était restée soumise à ses inspirations, pourra, par ses propres forces et malgré l'incrédulité dont elle sera infectée, tirer les conséquences des prémisses posées dans les âges de foi. Des intelligences vastes et profondes apparaîtront, des vérités neuves seront aperçues, de grandes découvertes viendront donner à l'industrie un essor merveilleux, les hommes redoubleront d'efforts pour écarter de leur route les obstacles redoutables qu'y multipliera l'affaiblissement toujours croissant des principes religieux ; mais leur labeur sera vain ; jamais ils ne pourront parvenir à cet état de perfection, objet de leurs plus ardens désirs; car le protestantisme, en faisant triompher dans le monde l'orgueil et l'attachement aux biens matériels, en aura banni l'harmonie,

sans laquelle les véritables progrès de la civilisation sont impossibles.

L'histoire des temps modernes n'est que l'histoire de ces deux vices dominans dans lesquels, comme on l'a déjà dit plus d'une fois, tous les autres viennent se confondre. A peine la réforme fut-elle assez forte pour dicter des lois qu'elle se hâta de faire disparaître les salutaires restrictions que le catholicisme opposait au progrès trop rapide de l'industrie. Aussi la richesse s'accrut-elle bientôt d'une manière étonnante. C'est sous le règne de la reine Marie que l'Angleterre commence à diriger son attention vers les opérations commerciales (1). Un peu plus tard, sous le règne d'Elisabeth, des associations se forment, le commerce s'étend, de nouvelles fabrications s'introduisent (2). Puis vient Cromwell, qui, par le célèbre acte de navigation, donne une preuve non équivoque de l'importance qu'il attachait à la prospérité matérielle, et montre qu'alors déjà l'influence protestante avait presque éteint ces sentimens de fraternité que les nations catholiques professaient les unes pour les autres. Guillaume III, ce stadhouder d'une nation de marchands, tourna plus que jamais l'attention des Anglais vers le bien-être matériel; c'est peu de temps avant sa mort que la Compagnie des Indes se constitue définitivement. Enfin, vers les dernières années du dix-huitième siècle, la découverte de la machine à vapeur et de la machine à filer, opère une révolution dans l'industrie anglaise et lui ouvre les voies qu'elle parcourt encore aujourd'hui. Tout le monde sait à quel degré de prospérité et de splendeur elle

(1) Lingard, *History of England*, t. VII, p. 282, t. VIII, p. 256, édit. Baudry.

(2) *Dictionnaire du Commerce*, t. II, art. *Compagnie anglaise des Indes orientales*. p. 130. — Ibid *Naissance et progrès de l'industrie cotonnière en Angleterre*, p. 195. — Daru, *Histoire de Venise*, ch. XIX, § 14.

est arrivée; mais tout le monde sait aussi, et je n'ai pas besoin de le répéter, tout ce que ces richesses acquises au mépris des principes catholiques cachent de hideuses misères et de graves périls.

C'est lorsque l'esprit protestant pénètre en France, sous la forme philosophique, que l'engouement pour les spéculations commerciales se répand dans la nation. Le système de Law donna à ce pays le premier exemple de cette fureur d'agiotage si commune de nos jours, et répandit dans toutes les classes le goût de la dépense et du luxe. Au dix-huitième siècle tout le monde fait de l'économie politique. C'est à cette époque que des écrivains français posent les premières bases de la science des richesses qui doit se formuler définitivement en Angleterre. Cependant la France, quoiqu'elle s'occupât beaucoup de la prospérité matérielle, n'était pas assez bien remise des violentes secousses qu'elle avait éprouvées sous la régence, pour donner à son industrie une grande extension. La révolution, avec son maximum, ses assignats et ses réquisitions, rendit pour un certain temps les relations commerciales impossibles. Bientôt le travail reparut avec l'ordre, et reçut de la guerre et du blocus continental une puissante excitation. Lorsqu'en 1814 la liberté fut rendue à la France, elle en profita pour se livrer avec ardeur au développement des richesses latentes, si abondamment répandues sur son sol. Elle y a fait depuis vingt-cinq ans de remarquables progrès, mais, pas plus que les autres peuples industriels, elle n'a pu se dérober aux terribles conséquences d'un attachement trop grand aux jouissances de la richesse; elle a vu éclater, au sein de ses grandes cités manufacturières, les redoutables symptômes du mal qui depuis longtemps déjà fait le tourment de sa rivale d'outre-mer; et s'il n'a pas atteint chez elle le même degré de violence, elle ne le doit qu'à ce qu'elle garde encore de catholique dans ses croyances et dans ses mœurs.

Tandis que la société poursuivait avec tant d'ardeur le développement de ses intérêts industriels et commerciaux, cet esprit d'orgueil, qui avait précipité dans l'hérésie une si grande partie de l'Europe, passait de la théologie dans la philosophie et enfantait le rationalisme moderne. Le protestantisme avait déclaré que la raison se suffisait à elle-même pour l'explication des livres saints; les philosophes allèrent plus loin et, la plaçant au-dessus même de la révélation, ils lui donnèrent une autorité souveraine et absolue. Toujours poussé par cette haine profonde de toute supériorité, caractère distinctif de l'orgueilleux, impatient de se dérober à la suprématie qui pèse sur lui dans le monde des intelligences, l'homme se jeta bientôt dans ce honteux système que l'opinion a flétri du nom de sensualisme; vérifiant par une si déplorable chute cette parole de l'éternelle sagesse, que ce qui s'élève sera abaissé. Quelques facilités que présente aux passions la doctrine matérialiste, l'homme se sent trop noble pour y persévérer longtemps. Sollicité d'un côté par les instincts élevés de sa nature, retenu de l'autre par son attachement aux jouissances matérielles, pourra-t-il se décider à quitter ce monde des sens, sur lequel il règne en maître absolu, pour se replacer au dernier rang des intelligences? Pour échapper à cette alternative il imaginera une théorie où toutes les passions déréglées trouvent également satisfaction. Il acceptera le monde des esprits, mais à la condition d'en être le roi; il sera spiritualiste, mais il ne renoncera pas pour cela aux avantages du matérialisme; car, dans ses ingénieuses combinaisons, la matière et l'intelligence, attributs différens d'un même être, auront la même importance et les mêmes droits. Dieu, avec sa toute-puissance et son éternité, humiliait son orgueil et contrariait ses penchans corrompus, il se fera Dieu lui-même; l'humanité sera un même Dieu en un nombre indéfini de per-

sonnes; et tous ses actes seront bons, toutes ses pensées vraies, car ce ne seront que les manifestations de l'esprit divin qui s'agite en elle; l'homme sera panthéiste, et ce mot résume en lui seul toutes les erreurs où le genre humain est tombé, tous les égaremens auxquels il s'est laissé entraîner.

Jamais perturbation plus grave n'a compromis l'avenir de la civilisation. L'homme déifié avec toutes les erreurs de son intelligence et toutes les faiblesses de son cœur; la foi et le sentiment religieux placés au-dessous de la réflexion et déclarés bons seulement pour des esprits simples et des peuples enfans; tous les véritables rapports des choses intervertis; le vrai changeant avec les temps et les lieux; la notion du beau, déjà si profondément altérée par l'égoïsme et la sécheresse puritaine de la réforme, presque entièrement perdue par l'oubli des lois de la morale; la perfection de l'art réduite à une imitation servile de la nature, bonne ou mauvaise n'importe; le vice affranchi même des entraves de l'opinion, étalant fièrement ses turpitudes devant une société dont les doctrines le dispensent de rougir; les jouissances matérielles poursuivies avec une insatiable ardeur; le développement industriel considéré, ainsi que nous le disions en commençant ce travail, comme le but le plus légitime des efforts de l'homme, comme la mission providentielle réservée à notre époque; tels sont les fruits amers qu'ont portés trois siècles passés dans l'oubli ou l'affaiblissement des idées catholiques, au milieu des enivremens de l'orgueil et des séductions de la richesse.

Mais cette prospérité matérielle dont notre siècle est si vain, elle lui échappe déjà. Plus l'industrie fait d'efforts pour multiplier ses produits et plus grands sont les désastres qu'elle amène. Voyez cette perpétuelle instabilité des fortunes qui répand tant de trouble dans les relations commerciales; à côté

des profusions de quelques riches, voyez les souffrances de ces prolétaires dont le nombre et les misères croissent tous les jours, et dites si jamais on a aperçu plus clairement la confirmation de cette vérité que nous avons développée plus haut : que l'amour immodéré des jouissances de la matière a pour dernière conséquence la perte même de ce bonheur auquel ont été sacrifiés les plus nobles et les plus purs instincts de la nature humaine. Ce mal qui ronge nos sociétés tout le monde l'a reconnu et tout le monde a voulu y porter remède. Plus d'un système fondé sur les principes de la philosophie incrédule a paru, mais tous ont été forcés de s'avouer impuissans parce qu'au lieu de travailler à corriger les mauvaises passions qui perdent l'humanité, ils s'appuient sur elles, et qu'en leur donnant pleine satisfaction ils ne font qu'aggraver les malheurs dont elles sont la source. Le dernier de ces systèmes, celui de Fourier, dont les missionnaires parcourent en ce moment la France et la Belgique, nous révèle plus clairement qu'aucun autre le vice radical de ces théories conçues en dehors des principes catholiques. Suivant les Fouriéristes, si le travail est insupportable à l'homme, c'est que le travail est organisé de manière à contrarier ses penchans; les destinées, disent-ils, sont proportionnelles aux attractions, c'est-à-dire, que l'homme doit aller où ses inclinations l'entraînent, et que là seulement est le bonheur.

Tandis que la science rationaliste s'épuisait à chercher, dans des doctrines plus bizarres les unes que les autres, la solution des difficiles problèmes que fait naître l'organisation vicieuse de nos sociétés, les catholiques mettaient aussi la main à l'œuvre et demandaient aux principes éternels de leur foi le mot de ces redoutables énigmes sur lesquelles la raison, abandonnée à elle-même, usait en vain ses forces. Il a été reconnu qu'un lien étroit et indissoluble unit l'ordre moral et l'ordre

matériel ; il a été démontré à l'évidence que le progrès industriel d'un peuple est subordonné à ses croyances et que le catholicisme est de toutes les religions celle qui assure à ses enfans la plus grande somme de richesse. Une voix qui vous est connue, Messieurs, en proclamant ces vérités si longtemps oubliées, a ouvert à l'économie politique des routes nouvelles ; et cette voix a rencontré des sympathies chez les intelligences les plus hautes, même parmi des hommes que leurs préjugés semblaient devoir rendre sourds à ses graves avertissemens. Tant est vif le sentiment des dangers qui menacent notre sociabilité ! tant la philosophie se sent impuissante à les conjurer !

Mais quelque prix qu'ait la science, c'est peu de chose lorsqu'il y a des passions à dompter, des sacrifices à faire. La science parle à l'esprit, mais pour soumettre les volontés c'est le cœur qu'il faut gagner. Aussi, c'est en s'efforçant de rallumer dans les âmes le feu presque éteint de la charité catholique que l'Église, aujourd'hui comme dans tous les temps, engage la lutte contre les passions mauvaises dont les rapides progrès compliquent tous les jours davantage notre situation sociale déjà si compromise. A la soif des richesses, à l'amour effréné du luxe elle oppose de nouveau l'esprit d'humilité et d'abnégation de ses ordres religieux. Notre siècle s'étonne, au milieu de ses préoccupations industrielles, de revoir encore le pauvre habit des enfans de saint François et de saint Dominique. Cet aspect le trouble et répand sur ses plaisirs l'amertume et le remords. Malgré lui, il sent à cette vue se réveiller dans son cœur des sentimens qui l'avertissent que toute la destinée humaine n'est pas renfermée dans les étroites limites du progrès matériel. Puissent les hommes de nos jours ne pas rester insensibles à cette voix intérieure qui les presse de revenir à des croyances trop longtemps méconnues. Puis-

sent-ils, désabusés des misérables jouissances de la matière, restituer à l'ordre moral la place élevée à laquelle il a droit, et ouvrir ainsi à nos sociétés une nouvelle ère de civilisation, en y rétablissant l'harmonie, cette loi suprême de l'existence et du développement de toutes choses.

CHARLES PÉRIN.

ARCHÉOLOGIE CHRÉTIENNE.

IV.

QUELQUES RECHERCHES

SUR L'ART CHRÉTIEN AU TREIZIÈME SIÈCLE,

EN FRANCE ET EN ALLEMAGNE.

La littérature et l'art d'une époque offrent un tableau fidèle de l'esprit et des sentimens qui l'animent : c'est là une vérité que tout le monde admet et qui brille d'un nouvel éclat, à mesure que l'on étudie plus profondément la philosophie de l'histoire. Pour bien comprendre la raison de cette action intime de la société sur les manifestations de sa pensée, il faut remonter jusqu'au principe générateur de la société elle-même, jusqu'au principe religieux, dont on commence enfin à reconnaître l'importance. Toute sociabilité résulte d'une croyance religieuse quelconque, et le développement de l'association qu'elle constitue dépend nécessairement de la perfection de ses croyances. Aussi longtemps que subsiste cette force civilisatrice, c'est-à-dire, aussi longtemps que subsiste la foi, la vie extérieure, dans son ensemble comme dans ses détails, est

la reproduction exacte des croyances qui ont amené cette société à l'être, qui maintiennent son existence et lui assurent l'avenir. Le moyen âge nous en est une magnifique confirmation, et il était réservé à notre siècle, pour accomplir son grand œuvre de réhabilitation, de mettre cette vérité dans tout son jour. Dans ces derniers temps le moyen âge a été l'objet de laborieux travaux, de curieuses investigations : il faut avouer cependant que le bon ton, la mode, le goût de la nouveauté ont peut-être été pour beaucoup dans ces sympathies si ardentes qui ont remplacé la haine ou le dédain, et il n'est pas d'ami de la vérité qui ne regrette, qu'avant de se livrer à ces recherches on ne s'y soit mieux préparé. Ce n'est pas ici le lieu d'énumérer toutes les aberrations où l'on est tombé, faute de fil conducteur; on l'a déjà dit et je me plais à le répéter : le moyen âge a été avant tout catholique; pour le juger, il faut être catholique : Le catholicisme est un flambeau qui éclaire merveilleusement ses propres œuvres.

Heureusement, il s'est rencontré des hommes qui ont pris ce flambeau pour guide, qui ont compris cette alliance intime et nécessaire entre la foi et la vie, et pour eux, le moyen âge s'est montré sous un nouvel aspect : il leur est apparu dans toute la splendeur de ses institutions, dans toute la ferveur de ses croyances, avec cette unité de volontés si puissante à faire de grandes choses. Mais aussi quels reproches ne leur a-t-on pas faits? Admiration exclusive, impuissance à saisir les défauts et le mauvais côté des choses, manque de fidélité et de force dans l'imagination, fascination produite par toute émotion morale, ignorance de la véritable réalité (1), voilà les accusations les plus sérieuses que l'on fasse aux apologistes

(1) Guizot, *Cours d'histoire moderne*, vol. IV, 3e leçon. Édit. belge, in-18, p. 68.

du moyen âge, en laissant de côté toute cette masse de déclamateurs antichrétiens dont la mauvaise humeur n'a pas besoin d'épithète. A Dieu ne plaise qu'une fausse admiration nous empêche d'être juste. Le mal est inséparable de la faiblesse humaine, et nous ne voulons pas nier son existence, pas plus au moyen âge qu'à une autre époque de l'humanité depuis la chute du premier homme. Mais faut-il pour cela taire le bien, n'étaler que le mal, s'y complaire pour ainsi dire et s'y attacher? Non : le mal n'est d'ailleurs que trop connu et l'homme est toujours porté à y croire : c'est un moyen de trouver dans le passé une excuse du présent. Nous ne dirons pas que le moyen âge a été parfait, a été exempt du vice; nous déplorons ses égaremens, et quelle époque en a été exempte? Mais nous dirons avec complaisance, avec amour, tout le bien qu'il a fait, et nous répondrons avec un Anglais catholique (1), à ceux qui voudraient nous faire un crime de notre prétendu aveuglement : « Que le mal et le péché ne sont que des néga-» tions dans la vie universelle de la création et que leur exis-» tence, aux yeux de ceux dont l'esprit est uni à la force et à » l'essence de toutes les choses créées, ne fait pas perdre un » instant la vue de cette grande gloire, pour laquelle leurs » cœurs rendent des grâces continuelles. »

C'est de ce point de vue que nous sommes partis dans nos recherches sur l'art. Le moyen âge s'est offert à nous comme une vaste épopée dont la marche est progressive, et, dans l'impossibilité d'en parcourir tous les chants, nous avons choisi le cycle qui nous offrait un des plus grands spectacles, le XIII^e^ siècle, le siècle de saint François d'Assises, de saint Thomas, de saint Louis, du Dante, une époque de création

(1) Digby, *Mores catholici, aud ages of faith.* Introd. traduite par Daniélo. Univ. cathol. Juillet 1839.

pour l'art. Un des plus illustres écrivains de la France catholique a exposé la situation sociale et politique de ce siècle de foi ; il a déroulé à tous les yeux le tableau consolant des prodiges opérés par les deux ordres de saint François et de saint Dominique, qui relevèrent la société en relevant la femme par le culte de la Vierge. Il a raconté avec tous les charmes de son style, la vie de sa chère sainte Elisabeth, le type sanctifié de la femme à tous les degrés du bonheur et du malheur, de la richesse et de la misère. C'est en lisant ses belles pages, que nous avons eu l'idée de développer le côté artistique de ce siècle : il nous faudrait, si nous voulions tout dire, répéter ici grand nombre de ses idées, mais son livre est dans toutes les mains et nous croyons pouvoir y renvoyer.

Le but de ce travail sera de montrer ce qu'était l'art sous l'influence des idées religieuses, et comment il puisait de nouveaux perfectionnemens dans la piété de l'artiste, comme à une source toujours renaissante. La poésie et la musique seront l'objet d'un très-rapide examen ; nous nous attacherons surtout à l'architecture sans négliger ses deux auxiliaires la sculpture et la peinture. En un mot, nous rechercherons dans les diverses puissances de l'art, ces deux grands caractères d'unité, d'universalité, qui lui donnèrent une si haute importance sociale et nous irons prendre nos exemples dans le royaume de France, surtout dans sa grande moitié du Nord, et dans une partie de l'Allemagne, deux royaumes fondés par ces Germains privilégiés qui se façonnèrent si heureusement au joug du catholicisme (1).

(1) Nous observerons en commençant qu'il nous a été impossible de profiter d'un grand nombre d'ouvrages relatifs à notre sujet et en particulier des auteurs allemands, les uns faute de les rencontrer, les autres faute de les comprendre ; nous croyons aussi devoir avertir que pour ne pas multiplier les notes déjà trop nombreuses, nous n'avons souvent cité

Dès l'origine de la société chrétienne, l'art fut regardé comme un ministère dont les fonctions sont saintes. Chrétiens avant tout, l'écrivain et l'artiste avaient le devoir de propager le vrai et le beau; cette mission, ils la tenaient de l'association spirituelle : c'était un sacerdoce laïque, auxiliaire du sacerdoce des autels. Aussi imprima-t-il à ses œuvres le cachet de toutes les perfections inhérentes à ses croyances; aussi le travail fut-il sanctifié dans toutes ses parties, à tous ses degrés. L'Église dépositaire des débris de la civilisation passée, avait à fonder une civilisation nouvelle; elle devait instruire elle-même le barbare qu'elle avait rendu chrétien, et les moyens qu'elle va employer prouvent qu'elle veut embrasser l'homme dans toutes ses facultés. Elle ne lui cachera rien : elle lui expliquera sa morale dans le temple; elle sculptera, elle peindra sur les murs toute l'histoire des bienfaits de Dieu et les récompenses qu'il a promises.

La terre où elle avait semé ne fut pas stérile : du V^e^ au VII^e^ siècle, époque de la conversion des peuples germains et de leur constitution en royaumes, une force spontanée fait marcher ces nations vers un développement progressif sans exemple dans les temps antérieurs. Charlemagne fonde l'empire germano-chrétien : il convertit les Saxons du nord, et son génie imprime une nouvelle impulsion aux arts et aux sciences. Mais l'astre qui brillait au-dessus de sa tête s'éteint avec lui dans la tombe : son peuple, haletant de fatigue, semble s'étonner de l'abîme qu'il a franchi; il s'arrête, il se souvient qu'il était barbare. L'heure n'était pas encore venue et le bercail n'était pas au complet. Bientôt les Slaves abjurent le paganisme : le fier Normand se fait chrétien, et, pour expier ses sacriléges incendies, ses dévastations, il élèvera à Dieu et

---

qu'une seule fois un auteur pour plusieurs emprunts et que nous avons conservé son expression, quand la nôtre n'eût pas eu la même valeur.

à sa sainte Mère des temples magnifiques. Après la France, l'Angleterre l'attend. Alors on reprend haleine, l'Europe presque entière est chrétienne et la nouvelle civilisation mûrit les fruits qu'elle va produire au grand jour. Les croisades enflamment d'un nouvel élan toute la race germanique, saisie d'une pieuse douleur aux récits des pélerins. Le Nord de la France, les Normands de la Loire et de l'Angleterre, presque tous les peuples de l'Allemagne rivalisent de valeur et de constance. *Diex el volt* : huit croisades en moins de deux siècles, jusqu'à saint Louis qui meurt à la peine.

Nous avons nommé le Saint couronné, l'arbitre des rois et l'humble justicier des peuples, c'est dire assez que nous sommes parvenus au siècle de foi et d'amour par excellence, où l'humanité a, pour ainsi dire, sa transfiguration dans un grand nombre de Saints et de Saintes de tous les rangs et de toutes les conditions, où s'accomplissent des œuvres admirables de génie. Où chercher la raison de la force de ce siècle, sinon dans ces trésors d'amour et de charité apportés sur la terre par le catholicisme. C'est cet esprit d'amour qui armait d'une puissance presque surhumaine la société chrétienne des âges de foi ; c'est lui qui animait tous les cœurs et qui ne connaissait pas de bornes. Il avait pénétré toutes les institutions, il donnait naissance aux actes les plus héroïques. Il allait partout brisant les haines et les inimitiés des seigneurs entre eux, puis des peuples contre les peuples; il aspirait à l'unité. C'était lui qui faisait tomber la barrière des préjugés nationaux ; le Juif, objet d'horreur et de colère au XI^e^ siècle, faisait couler les larmes d'une tendre compassion chez les légendaires du XIII^e^. La foi était un bienfait que les chrétiens de ces temps auraient voulu partager avec l'humanité entière. Nous voudrions en chercher les preuves dans la littérature de l'époque ; mais un tel travail nous entraînerait trop loin et devrait être l'objet

d'un mémoire particulier : force nous est donc de nous en tenir à quelques généralités.

Rien n'est plus vaste que cette riche littérature qui s'offre à nous accompagnée de ces génies encyclopédiques, chacun à la tête de leur nation. C'est l'époque de ces Sommes, de toutes les espèces de *Speculum*, des Bestiaires, des Volucraires etc. (1), qui attestent une prodigieuse activité intellectuelle et qui ne le cèdent en rien aux prétentions des savans de la renaissance qui dissertaient *de omni re scibili*. Nous ne nous arrêterons pas à rechercher l'état de la philosophie et des sciences qui étaient plus répandues qu'on ne se l'imagine : nous pourrions citer quelque grand nom presque dans chaque branche des connaissances humaines ; partout nous verrions combien l'action de l'Église leur était favorable et comment ces grands hommes se faisaient gloire de professer et de défendre leurs croyances. Ce qu'il nous importe surtout de noter en passant, c'est l'universalité des connaissances dans les savans de l'époque, qui faisaient entrer dans la grande synthèse de leurs laborieux travaux tout le développement de l'intelligence et toute l'histoire de ce développement.

Nous citerons au moins le grand encyclopédiste français du XIII^e^ siècle, Vincent de Beauvais, qui a cueilli tant de fleurs (*quosdam flores pro modulo ingenii mei electos, ex omnibus ferè quos legere potui*) dans le jardin de la science, jardin toujours brillant de sa beauté passée, toujours parfumé par ceux qui l'habitent. Son ouvrage est partagé en quatre parties : *Speculum naturale, doctrinale, morale, historiale*. La seconde comprend... *Totam seriem Doctrinalem...*, c'est-à-dire, *materiam et ordinem omnium artium... Fundamentum II^æ^ partis est ho-*

(1) Daunou, *Discours sur l'état des lettres et des sciences au XIII^e^ siècle. Hist. littér. de la France*, t. XVI.

minis lapsi reparatio quantùm ad intellectum.... Fundamentum III^a^ partis quantum ad affectum est hominis reparatio (1). Comprenons bien cette notion sublime sous laquelle viendra trouver sa place tout ce qui est l'objet de l'activité humaine : c'est la réhabilitation de l'homme quant à son intelligence et quant à ses affections ; c'est le travail de son élévation jusqu'à cette haute puissance intellectuelle et morale qu'il a perdue par sa chute. N'est-ce pas une idée complète de l'humanité dans ses deux grands besoins de savoir et d'aimer, de penser et d'agir? N'est-ce pas une réponse péremptoire à plus d'une assertion erronée? L'art doit prendre part à cette grande rénovation; et nous trouvons au livre XI du *speculum doctrinale* l'architecture citée au nombre des sciences pratiques, des arts qui contribuent à l'entretien, au bonheur ou aux douceurs de la vie humaine. L'auteur y distingue l'architecture privée, publique, sacrée, civile et militaire (2).

Après cette courte digression, nous dirons quelques mots de la poésie, des deux grandes classes de poëtes, les trouvères et les troubadours, et de leurs homologues en Allemagne.

Un grand fait nous frappe d'abord, c'est cette abondance de poëmes épiques, ce luxe de traditions héroïques recueillies avec tant d'avidité. Nous y trouvons la preuve d'une civilisation originale et grandiose, qui cherche à s'inspirer de ses

---

(1) *Vincentii Bellovacensis fratris ordinis Prædicatorum incipit speculum naturale ; et primò prologus de causâ suscepti operis et ejus materiâ.* Ainsi commence un énorme in-folio sans titre, impression gothique avec lettres initiales en rouge à la main. Il contient le prologue de tout l'ouvrage et le commencement du *Speculum naturale*, achevé dans un second volume semblable, qui tous les deux se trouvent à la bibliothèque de Lille. Nous avons cherché en vain les autres parties de l'ouvrage dans quelques bibliothèques de la Belgique.

(2) Daunou, *Biographie de Vincent de Beauvais. Hist. littér. de la France*, t. XVIII, p. 497. Selon lui, le *Speculum morale* n'est pas de Vincent, p. 482.

gloires passées, qui promet un brillant avenir aux grands hommes contemporains (1). Toutes ces légendes coulent de source dans des milliers de vers, qui peuvent souvent manquer de véritable poésie, mais qui respirent cependant un certain charme, une certaine grâce qui ne sont pas à dédaigner. Les poëtes de ce temps effraient par leur fécondité et nous ne pouvons au moins leur refuser beaucoup d'imagination (2).

L'empressement curieux des lecteurs prouve assez le travail des esprits, et ce n'était pas peu de chose pour eux de suivre le poëte à travers ses mille et une allégories, soit chevaleresques, soit merveilleuses, soit chrétiennes. On se fait trop souvent une fausse idée des connaissances littéraires dans les temps qui nous occupent; l'étude de ces poëtes nous montre qu'ils supposaient dans leurs lecteurs une foule de connaissances positives, très-variées, et même minutieuses dans certains genres. Nous trouvons dans les moyens poétiques ce caractère d'unité et d'universalité qu'il est si curieux de rechercher au moyen âge; c'est une imagination collective, comme s'exprime M. Villemain, et la somme poétique du siècle, la Divine Comédie, est l'exemple le plus étonnant de cette fusion de tout ce qu'il y avait de bon dans les sociétés passées, et de tout ce que la civilisation de l'époque pouvait présenter de plus saillant. Les ouvrages des trouvères sont ordinairement des sujets de longue haleine et la forme n'en est que rarement inférieure à l'élégance si vive et si gaie des troubadours, qui répondent aux *Meistersœnger* d'Allemagne. Les chantres du *Gay Savoir* ont quelquefois approché la perfection de la forme de leurs ancêtres latins ou grecs, et leurs jeux d'esprit sont

(1) F. Schlegel, *Hist. de la littérat.* Ch. VII et VIII.
(2) Villemain, *Tableau de la littér. au moyen âge*, X^e^ *leçon.*

souvent très-heureux : on trouve aussi quelques exemples de romans écrits par les troubadours (1), qui ont porté dans ce genre leur finesse et leur mordante malice.

La littérature du XIII^e^ siècle a été souvent citée comme une preuve de la corruption de l'époque. On ne peut nier l'immoralité d'un grand nombre de ses productions, mais c'est méconnaître la vérité que de prétendre qu'on n'en trouve pas d'autres. On s'est ici fort trompé en voulant juger le moyen âge, et l'on a eu peu d'égards à la différence des temps. La Curne de Sainte-Palaye (2) et le Laboureur (Hist. de la Pairie) ont déjà pris sa défense sur ce point. Nous citerons encore le comte du Tressan qu'on n'accusera pas de rigorisme en fait de morale chevaleresque et qui porte ce jugement très-sage, à savoir : qu'on peut conclure d'un grand nombre de passages de tous ces romans incriminés qu'au moins la pureté des mœurs était en grand honnenr, si elle n'était pas toujours pratiquée (3). Nous pourrions encore ajouter que le XIII^e^ siècle a vu paraître toutes ces Bibles, ou grandes Satires, qui ne faisaient quartier à personne, encore moins au clergé, comme la Bible Guyot dans son style violent et trivial, et la Bible au Seigneur de Berze avec une certaine élégance, nous le prouvent suffisamment (4). C'est là toujours une justice qu'il faut rendre à l'indépendance de ces *francs* penseurs (5).

Après avoir fait large part aux accusations, nous ferons observer qu'il y avait alors une grande force dans la conscience publique pour flétrir les excès de tous genres, et, qu'avec un

---

(1) Daunou, *Disc. cité.*— (2) *Mémoires sur la Chevalerie*, II, p. 115 et suiv.
(3) *Romans de Chevalerie*, t. I, p. 164. — (4) Daunou, *Discours cité.*
(5) *La modestie de Freidanck, le Franc Penseur*, est le titre d'un poëme en vers iambes attribué à Vogelweide ; c'est une espèce de *moralité* ou de *proverbe* composé vers 1229. *Hist. de la littér. allemande par Henry et Apffel.* Bruxelles, in-18, p. 89.

examen plus attentif, nous serions plus portés à blâmer les moyens que le but de tous ces poëtes. Ces satires sont quelquefois au fond très-morales : on peut dire la même chose des fabliaux, des sotties ou moralités qui justifient souvent leur titre. En somme, tout nous prouve qu'au XIII^e^ siècle (1) « on » connaissait peu l'art aujourd'hui si commun de légitimer le » vice par de complaisantes doctrines : on avouait tôt ou tard » ses égaremens et l'on revenait à Dieu. » Il ne nous manquerait pas d'exemples (2), même pour les troubadours, à qui l'on pourrait faire plus de reproches qu'aux trouvères. Partout la dévotion à la Sainte-Vierge produit les effets les plus édifiants. Les trouvères ne perdent jamais l'occasion de faire une profession de foi, bien qu'il arrive que les circonstances soient assez singulièrement choisies : dès qu'ils ont recours à une fiction tirée du paganisme, aussitôt ils proclament hautement leur foi, craignant jusqu'à l'ombre du soupçon (3).

Mais ce qui a le plus irrité les détracteurs du moyen âge, c'est de trouver les vices les plus détestables unis à la foi, qui, tôt ou tard, finit par prendre le dessus : c'est de voir un écrivain ecclésiastique exagérer dans son enthousiasme la miséricorde de Dieu ou l'intercession de sa sainte Mère qui retire les coupables de l'abîme. On n'a pas compris que dans la naïve conviction de ces hommes, leurs croyances leur semblaient si intimes, si essentielles, qu'ils ne s'imaginaient pas pouvoir les perdre, ni même les affaiblir, en représentant des alliances si incompatibles et si monstrueuses. Notre siècle, de son point de vue sceptique, juge sans appel ces élans de foi

(1) Ozanam, *Dante ou la Philos. catholique au XIII^e^ siècle*, p. 68.

(2) *Hist. littér.* t. XVIII, p. 606, 589, 592, et dans beaucoup d'autres articles sur les troubadours par Emeric David.

(3) *Hist. litt.* t. XVIII, p. 767. t. XIX, quelques articles d'Am. Duval.

et d'espérance, mais n'est-il pas plus noble, même au point de vue purement humain, de reconnaître l'énormité de ses fautes et de travailler à s'en purifier, de chercher à se régénérer par le repentir, que de s'étourdir par quelque acte de prétendue philanthropie, de diminuer le cri de la conscience, en atténuant ses fautes, en s'en glorifiant comme de faiblesses qui ne partent que d'une nature vive et ardente, d'un caractère fort et indépendant.

Au point de vue chrétien, l'homme peut toujours recouvrer sa propre estime et, dans une époque où les passions étaient violentes, avec ces volontés de fer, cette fierté sauvage, cette susceptibilité aveugle, qui donnaient lieu à tant de crimes, sans qu'ils fussent commis avec la méchanceté de nos assassins de 20 ans, il fallait un moyen de retremper ces natures fortes dans le calme des passions. Nous devons l'avouer : ces grands sentimens n'ont plus aujourd'hui d'accès dans les âmes. On va jusqu'à prendre en pitié le grand poëte florentin, qui reconnut ses égaremens à la fin de sa vie et consacra à la Vierge ses deux dernières et ses deux plus belles *Canzoni*. Comment le sublime de l'humilité ne serait-il pas une folie aux yeux de l'orgueil saturé de lui-même, aux yeux de cet égoïsme à toute épreuve dont on fait vanité? On sourit en lisant à la fin d'un roman que le héros s'est converti et s'est sauvé : peu importe aux sages de nos jours qui n'ont jamais eu même le soupçon du mal. Dans les miracles, ou mystères, ou drames, on ne saisit plus au passage que quelque ridicule, on retient comme l'endroit le plus louable de la pièce la froide cruauté de quelque scélérat, une misérable intrigue, un courage stoïque, quelque galanterie grivoise, et l'on reste insensible à toutes ces grandes émotions que peuvent produire le repentir, l'espérance, le salut, la damnation, c'est-à-dire, la perte éternelle d'une intelligence créée pour un éternel bonheur. C'était

bon pour des peuples enfans qui, n'en déplaise à personne, étaient plus hommes que nous, parce qu'ils avaient plus de volonté.

Encore une fois, si la littérature s'est quelquefois fait l'écho des passions mauvaises, elle renferme aussi des productions irréprochables (1). Nous avons du XIII^e^ siècle un grand nombre de traductions, de paraphrases de l'Écriture sainte en prose et en vers, des vies de saints, des légendes locales et tous ces voyages expiatoires à travers le purgatoire et l'enfer (le Purgatoire de saint Patrice, le Songe d'enfer, la Voie du paradis, la Cour du paradis) qui ne sont que les préludes de la Divine Comédie, qui paraîtra en 1300, pour résumer la littérature de l'époque. Si de la France nous passons en Allemagne, nous trouvons les poëmes du cycle du saint Graal, de la Table-Ronde, d'Artus, le Titurel et le Parceval dont on place les auteurs à côté du Dante (2), et tous ces poëmes, où, malgré quelques taches plus ou moins nombreuses, les idées chrétiennes se sont conservées plus nettes et plus pures.

Si nous passons à la poésie religieuse proprement dite, nous trouverons des auteurs très-remarquables et très-dignes d'être lus à cause de leur piété naïve. Enfin, puisqu'il nous faut quitter un sujet aussi attrayant, après ces quelques considé-

(1) Il faut reconnaître qu'on a beaucoup exagéré la licence de ces ouvrages; qu'il y a fort peu d'originaux publiés et que les versions les plus répandues, même les plus anciennes, ont été défigurées par chaque éditeur de romans. La continuation de l'Hist. littér. de la France des Bénédictins de St.-Maur, par les académiciens de Paris, ne donne guère que de courtes analyses; non seulement on y a omis beaucoup de poésies chrétiennes qui méritaient d'être publiées, mais les analyses sont entachées d'une grande partialité. Les auteurs en sont encore à s'irriter contre tout ce qui a nom de moine, et les citations sont enchassées dans le récit d'une manière perfide. Comparer les pièces publiées par M. Douhaire dans l'Univ. Catholique.

(2) *De la Poésie épique par le baron d'Ekstein. Correspondant* t. II. — Montalembert, introd. à la *Vie de Ste. Elisabeth.*

rations incomplètes, nous nous résumerons en disant que ce qui manque surtout à la littérature de l'époque, c'est l'invention, la création. Le XIII^e^ siècle chante, étend, développe toutes les légendes des siècles précédens et surtout du XII^e^. D'un autre côté, la littérature religieuse n'est inférieure en rien, même pour la forme, à la littérature profane, et elle ne lui cède pas en richesse (1). La poésie a pris l'art à son service et « elle fait des poëmes épiques avec des cathédrales (2). » Nous répéterons, avec un auteur que nous aimons à citer (M^r^ Douhaire), combien nous serions fiers si nous pouvions descendre de leurs portails, de leurs voûtes, de leurs piliers, ces innombrables histoires de Joachim, d'Anne, de Joseph, de l'enfant Jésus, de Marie, de Marie surtout. Nous indiquerons au moins où elles se trouvent, dans quel esprit elles y furent tracées et quels étaient les artistes qui se livraient à ce travail.

La foi alors était unie à la science, mais cette alliance n'est possible qu'avec l'humilité, l'un des plus beaux apanages des chrétiens d'alors. Aussitôt que l'artiste entre dans cette voie, il marche toujours vers l'infini : il pense plus qu'il ne peut réaliser ; son âme, sans cesse en contemplation de l'Être infini, ne voit rien d'impossible. Il aime son œuvre, il l'aime dans celui qui l'inspire, dans celui qui lui tiendra compte de son travail. Lui seul ne suffirait pas pour manifester cette brûlante activité qui le consume : tous ses frères dans la foi n'ont-ils pas le même amour? Leurs cœurs ne sont-ils pas pénétrés de ce feu divin, qui *semble marquer l'échelle des intelligences* ? De ce faisceau de volontés, unies intimement dans l'amour d'un Dieu infini, sont nées et naîtront encore toutes les merveilles

(1) Douhaire, *Hist. de la poésie chrétienne*, IX^e^ leçon.
(2) Villemain, IV^e^ leçon.

produites par l'homme : Il peut beaucoup, quand il aime beaucoup.

Là est le secret de l'indifférence des modernes et de leur ignorance en fait d'art chrétien, car, pour comprendre les œuvres de l'amour, il ne suffit pas de connaître, il faut savoir aimer. La foi, c'est-à-dire l'amour à la seconde puissance, est de toutes choses celle dont notre siècle a le moins. On étudie l'antiquité chrétienne comme on étudierait un vase étrusque, un sarcophage égyptien, ou une pagode indienne; souvent même on l'étudie avec moins d'attention et d'exactitude, car le parfum de charité et de foi qui s'en exhale après tant de siècles, est une sorte de reproche secret pour toute âme qui n'est pas encore déchue à ce point qu'elle ne sente son infériorité, précisément dans son impuissance ou dans ses regrets de ne pas croire et de ne pas aimer comme on croyait et comme on aimait alors.

L'art tirait de ces sentimens une dignité à laquelle il n'avait jamais atteint avant le christianisme et une force de progrès toujours nouvelle. L'art se perfectionne surtout par son objet : cette observation pourrait sembler puérile à quelques-uns qui voudraient en conclure par exemple, que tout artiste en représentant la Divinité devrait faire un chef-d'œuvre. Il faut certainement tenir compte de la difficulté d'expression, difficulté matérielle; il faut savoir si l'artiste sait parler sa pensée, c'est-à-dire la peindre, la sculpter, ou la chanter. Mais on ne peut nier, nous semble-t-il, que la conception de l'artiste ne doive être d'autant plus parfaite que son objet sera plus parfait, qu'il y aura une plus grande foi. L'artiste chrétien s'attachera de toute la force de son âme, de toute sa puissance d'expression, à rendre son œuvre digne de celui à qui il le dédie; ce qu'il cherche, c'est la perfection et il l'admire où il la trouve : c'est un don de la Divinité. De là, plus de rivalité

haineuse entre les artistes : chacun travaille pour que Dieu soit honoré de la manière la plus convenable. Ainsi l'on vit à Florence les artistes les plus distingués abandonner leurs dessins et proclamer hautement que Ghiberti (1) était seul digne de sculpter les portes du Baptistère, les portes du Paradis selon Michel-Ange.

Ce n'est pas sur la terre que les artistes du moyen âge cherchaient le modèle de leurs figures vraiment célestes, c'était dans la méditation et dans la prière : aussi l'inspiration est-elle un caractère inhérent à l'art chrétien. Le christianisme qui travaille depuis bientôt deux mille ans à relever l'homme, avait imprimé partout la même impulsion. L'art chrétien élève l'homme au-dessus de lui-même; il ne va pas chercher ses formes dans notre humanité déchue, mais dans une sorte d'intuition pieuse d'un monde meilleur. C'est dans une certaine idée, disait Raphaël, que je trouve le type de mes madones. Déjà au XIII^e^ siècle, à travers toute l'imperfection de la technique, on rencontre de ces têtes (et elles sont nombreuses) qui nous feraient croire que nous ne sommes plus les mêmes hommes, tant il y a de béatitude dans ces légions de Saints et de Saintes en extase vers le ciel. L'artiste du moyen âge *avait assez d'esprit* pour comprendre que ses plus belles inspirations lui venaient d'en haut, et c'était avec tous les sentimens d'une humble piété, qu'il faisait hommage à Dieu de son travail. Le moine Théophile (2) ou Roger (qui vivait au XI^e^ siècle) se déclare lui-même, à la tête de son grand ouvrage, *humilis presbiter, servus servorum Dei.* Dans sa préface, il annonce à son cher frère en J.-C. qu'il lui apprendra tout ce

(1) Em. David, *Recherches sur l'art statuaire*, p. 419—420. Citation de Vasari.

(2) *Biographie universelle*, art. *Théophile* par Em. David.

que savent l'Allemagne, l'Italie, la France... en fait d'art, et il l'engage à conserver précieusement ses leçons. Recueille, mon cher fils, lui dit-il, ces connaissances qui sont nécessaires à l'embellissement des temples et qui sont l'héritage du Seigneur. Le fameux Jean de Pise inscrivit sur un crucifix qu'il avait sculpté et qui est un de ses chefs-d'œuvre (1) :

Laudo Deum verum, per quem sunt optima rerum,
Qui dedit has puras hominem formare figuras.

Les peintres de la congrégation de S. Luc à Florence se réunissaient non pour discuter de leur art, mais *per rendere lode e grazia à Dio* (2).

C'était assez pour ces pieux artistes d'avoir travaillé pour Dieu. Peu leur importait la gloire du monde, et cette humilité n'était-elle pas chez eux un sentiment héréditaire, quand on pense que les premiers chrétiens ne nous ont laissé aucune représentation (3) des victoires des martyrs sur les tortures et sur la mort. Dans toutes les peintures des catacombes, pas une image des supplices que les martyrs avaient soufferts pour Dieu ; pas une parole de haine contre les bourreaux : rien d'humain dans ces cœurs d'hommes que la foi avait sanctifiés. Au siècle qui nous occupe, à peine quelques artistes nous ont-ils laissé leurs noms. « Élevez-vous dans ces déserts » aériens, aux dernières pointes de ces flèches où le couvreur » ne se hasarde qu'en tremblant, vous rencontrerez solitaires » sous l'œil de Dieu, aux coups du vent éternel, quelque ou» vrage délicat, quelque chef-d'œuvre d'art et de sculpture, » où le pieux ouvrier a usé sa vie. Pas un nom, pas un signe, » pas une lettre. Il eut cru voler sa gloire à Dieu, il a travaillé

(1) Digby, *Mores Catholici*, VIII, 76.
(2) Rio, *de l'Art chrétien*, 1836, 8°, p. 89.
(3) Les premières datent du X^e^ siècle et nous viennent des Grecs. Rio, p. 43. Cyprien Robert. *Philos. de l'art*, p. 64, 65.

» pour Dieu seul, pour *le remède de son âme* (1). » Tel était le but de l'art, but réel et pratique, tiré de l'inspiration religieuse. Dans la lutte continuelle que l'homme doit soutenir contre ses penchans dépravés, l'artiste prend le parti de la vertu. Il prie, il exhorte; son œuvre est un enseignement: l'artiste est poëte pour louer Dieu. Il ne met pas son nom au bas de son œuvre, il y met sa prière, il engage ses frères à prier avec lui, à persévérer. Son plus ardent désir est d'obtenir la récompense céleste, et il voudrait que tous ses frères la partageassent avec lui (2).

Ainsi il y avait unité entre le peuple et l'artiste. Ce n'est pas seulement le prêtre qui prêche par l'exemple ou le moine qui prie pour le pécheur, c'est le laïque, le peuple entier qui travaille comme un seul homme pour son salut éternel. Tous les ouvrages d'art étaient conçus dans cette pensée : ils avaient une mission sociale, une mission universelle, et l'idée religieuse qui embrasse tout l'homme, qui ne manque aucune sympathie, pouvait seule la leur donner (3). De là ce but moral suprême qui *effaçait l'art même* et en faisait une des forces de la société. Dès que la foi s'est affaiblie, l'art est devenu pour ainsi dire à lui-même son but, et la forme aussi bien que la pensée y ont tout perdu. Au moyen âge, l'association religieuse avait assigné à chacun son rang, d'où il devait combattre sans cesse pour le bien-être de tous. L'art était une espèce de chevalerie qui déclarait la guerre aux vices, qui encourageait à la vertu. La chevalerie guerrière, cette création germano-chrétienne, n'avait pas d'autre but. Se dévouer pour tous et s'oublier lui-

(1) Michelet, *Hist. de France*, édit. française, t. II, p. 683.

(2) Nous voudrions citer les vers dont ces paroles sont une espèce de paraphrase. Ils appartiennent à Buonamico Buffalmaco, peintre florentin mort en 1340. *Voir sa vie dans Vasari.* Bologne 1647, in-4, p. 77.

(3) Buchez, *Encyclop. du XIX^e^ siècle*, au mot *art.*

même, telle était la devise du chevalier : quant à sa récompense, Dieu oublie-t-il son serviteur? Le passage suivant d'un édit de l'ordre de l'Etoile, créé en 1351 pour ranimer la chevalerie, nous le prouve à merveille : les chevaliers, ô douleur, négligent la beauté de l'honneur et de la gloire et se rabaissent au soin de leur utilité privée (*ad utilitatem privatam libentiùs declinantes* (1).)

Ce dévouement si noble, fruit de l'inspiration religieuse, était le lien qui unissait ces congrégations d'artistes, ou laïques, ou religieux, qui se développèrent surtout au XII^e^ et au XIII^e^ siècle. Il y avait plus qu'unité entre le peuple et l'artiste, le peuple entier prenait part aux œuvres de l'art. Le bourgeois et le serf travaillaient à côté du seigneur et de l'évêque. « L'érudition s'est fatiguée vainement à chercher les » noms des auteurs de tous ces grands monumens du moyen » âge, c'est l'ouvrage du peuple, c'est l'ouvrage de tous (2). »

On sait fort peu de choses sur ces associations de *tailleurs de pierres*, de maîtres-maçons, comme on les appelait alors. Ce ne fut qu'au XIV^e^ et au XV^e^ siècle, qu'ils portèrent le nom de Francs-Maçons et s'organisèrent, principalement en Allemagne, autour des deux loges de Cologne et de Strasbourg. Au XIII^e^ siècle, les mêmes types reproduits dans une province ou dans divers royaumes, les mêmes ornemens, les mêmes sujets de peinture ou de sculpture, prouvent seulement que ces associations voyageaient en corps, et qu'après avoir achevé un édifice dans une ville, elles se rendaient dans une autre. Ainsi le chœur de la cathédrale de Notre-Dame de Paris et celui de Saint-André à Bordeaux, bâtis tous deux au XIII^e^ siècle à peu d'intervalles, se ressemblent presqu'à être pris

(1) Ste.-Palaye, *Mém. sur l'anc. chevalerie*, I^e^ partie, note 42.
(2) *Discours de M. le docteur Le Glay à l'Association lilloise*, 1839.

pour les mêmes. Si nous consultons la littérature et les traditions, nous trouvons qu'au XIII[e] siècle S. Joseph d'Arimathie (1), *le fondement de toute chevalerie*, est regardé comme le patron de ces associations d'artistes. Saint Joseph était architecte : il connaissait le plan de la Cité sainte, et tenait sa science des pyramides d'Egypte, où il avait transporté le corps du Seigneur. C'était lui qui conservait la coupe du sang royal ou du saint Graal (2) : cette coupe était le symbole de la Foi; et la chevalerie du saint Graal, le type de la société chrétienne, qui vit par la foi. Les chevaliers proprement dits n'étaient pas les seuls adorateurs du saint Graal : selon le baron d'Ekstein (3), les associations d'architectes formaient une espèce de chevalerie sous le nom de sainte Masonie. Merdyn, initié par saint Joseph, reçut de lui la coupe et fonda un édifice spirituel, modèle d'une architecture parfaite. « Ce temple avait trois » entrées principales dont la première était celle de la foi; » la deuxième, celle de l'amour ou de la charité ; la troisième, » celle des œuvres (3). » Il reposait sur la foi, l'espérance et l'amour, et devait réaliser sur la terre la céleste Jérusalem. L'institution que Merdyn élabora prit le nom de sainte Masonie ou Maçonie sacrée et religieuse.

C'était dans ces trois vertus que nos pieux maçons trouvaient leur force et leur puissance. Ils bâtissaient, ils ornaient la maison de Dieu sur la terre, espérant demeurer avec lui

---

(1) Douhaire, *Poésie chrétienne. Univ. Cathol.* Octobre 1839.

(2) Selon Boisserée, san Greal (Graal. Gradalis ou Garalis. Vase). — L'auteur du Titurel a dû vivre après le développement de l'art germanique pour en connaître si bien les merveilleuses ressources, sans doute vers le milieu du XIII[e] siècle. C'est la seule mention de l'architecture dans les poésies allemandes du moyen âge. *Essai sur la descrip. du temple du St.-Graal.*

(3) *De la poésie épique, Correspondant*, t. II. Reproduit dans le *Nouveau Conservateur Belge*, t. I.

(4) Fauriel, *de l'origine de l'Épopée chevaleresque au moyen-âge.*

dans le ciel. Rien n'est plus touchant, que la piété naïve qui régnait dans ces masses d'hommes de tous métiers, réunis dans un but unique. La dévotion à la Sainte-Vierge, qui devint si fervente au XII^e^ et au XIII^e^ siècle, peut être regardée comme une des causes principales de ce pieux enthousiasme; tous les monumens de l'époque lui sont dédiés, en France aussi bien qu'en Allemagne, où cette dévotion était encore plus vivace. « C'est un prodige, dit Haimon, abbé de Saint-Pierre-sur-Dive en Normandie (en 1145 dans une lettre aux religieux de Tuttebery en Angleterre), « que de voir des hommes puis-» sans, fiers de leur naissance et de leurs richesses, accou-» tumés à une vie molle et voluptueuse, s'attacher à un char » avec des traits et voiturer les pierres, la chaux, le bois et » tous les matériaux nécessaires pour la construction de l'édifice » sacré. Quelquefois mille personnes, hommes et femmes, sont » attelées au même char (tant la charge est considérable) et » cependant il règne un si grand silence, qu'on n'entend pas » le moindre murmure. Quand on s'arrête dans les chemins, » on parle, mais seulement de ses péchés dont on fait con-» fession avec des larmes et des prières; alors les prêtres » engagent à étouffer les haines, à remettre les dettes... S'il se » trouve quelqu'un assez endurci pour ne pas vouloir par-» donner à ses ennemis et pour refuser de se soumettre à ces » pieuses exhortations, aussitôt il est détaché du char et » chassé de la sainte compagnie (1)... Pendant la nuit, on » allume des cierges sur les chariots et l'on veille autour de

(1) Nous avons cité cette pièce quoique reproduite déjà bien des fois, parce qu'elle est une des plus explicites sur ce sujet et que nous la croyons peu connue en Belgique. On la trouve dans les Annales de St. Benoît t. VI, n° 67, traduite dans un mémoire sur l'abbaye de Saint-Pierre-sur-Dive par Richomme et citée dans l'histoire de l'architecture de M. De Caumont, d'où nous l'avons extraite.

» l'église en construction en chantant des hymnes et des can-» tiques (1). » La lettre de l'évêque Haimon nous fait connaître encore une autre particularité fort intéressante, c'est que ces associations d'ouvriers ont pris naissance à Chartres, à l'époque où fut bâtie la cathédrale, et qu'elles se répandirent de là dans les lieux où l'on élevait des temples sous l'invocation de la Vierge (comme nous l'apprend une lettre de Hugues, archevêque de Rouen, citée ibid. p. 177). La plus grande partie des archéologues placent en Allemagne le berceau de ces corporations ; d'autres en Angleterre. Wetter (2) et Hope (3) le transportent en Lombardie, dans la terre classique de la terre cuite. Selon ce dernier, les maçons lombards, sous le nom générique de *magistri Comacini*, ont élevé la presque totalité des monumens religieux en Europe, et l'on s'étonnera sans doute d'apprendre de notre auteur, que ce sont eux qui formaient au moyen âge *les soldats du Pape, et qui allaient armés de la truelle, de l'équerre et d'une bulle pontificale, lui bâtir des fiefs, c'est-à-dire des églises et des monastères à l'exclusion des nationaux et sous peine d'excommunication contre tout opposant.* Il est difficile, sinon impossible, de retrouver les traces de ces associations lombardes dans l'occident de l'Europe, au moins comme corporations. Il est probable que ces migrations ont eu lieu dans le principe, avant la civilisation des peuples germains; mais tout le Don Quichotisme pittoresque de leur mission est avancé sans preuves par l'auteur anglais (4).

(1) Gilbert, *Descrip. de N.-D. de Chartres*, 1824, in-8°, p. 10.

(2) *Descrip. de la cathédrale de Mayence.*

(3) *Hist. de l'architect.* trad. par M. Baron. Brux. 1839, p. 207 — 208.

(4) Nous le dirons en passant. Pour être parfait, il ne manque à cet ouvrage très-remarquable d'ailleurs que deux choses, la bonne foi envers les catholiques et la connaissance des antiquités chrétiennes, c'est-à-dire des rapports entre le paganisme et la primitive Église. Voir c. XVI, XVII.

Le principe d'association existait en deçà des monts tout aussi bien qu'en Italie, et la Ghilde mérovingienne offrirait peut-être de curieux rapprochemens, si elle était mieux connue. Que dans les villes lombardes, les maçons aient formé une corporation franche, rien de plus certain; mais qu'ils aient envoyé des corporations dans toute l'Europe pour y élever nonseulement les édifices de l'architecture que l'on appelle quelque fois lombarde, mais ceux du style postérieur; que ces corporations aient modifié leurs traditions selon les exigences du climat, et que pour éviter le séjour des neiges sur les bâtimens elles aient trouvé l'architecture gothique en Allemagne, ce sont là des faits qu'on peut avec raison contester, vu que la brique est d'un usage peu ordinaire dans l'architecture dite lombarde en Occident, qu'elle est exclue de l'architecture gothique, et qu'enfin on ignore dans ces contrées jusqu'au nom des Lombards. Toutefois l'auteur (ouv. cité, p. 209, 212) veut bien admettre que des Allemands, des Anglais, des Belges, se sont bientôt affiliés à ces corporations nomades pour éviter la concurrence. Il va plus loin; pour rester maîtres chez eux, les abbés, les prélats, ordinairement bons architectes, se sont fait recevoir membres, tant était redoutable cette prétendue bulle que le Pape délivrait à sa milice. L'auteur de l'article *architecture*, dans le *Conversations-lexicon*, pense que ce furent des architectes sarrasins qui voyagèrent les premiers dans l'empire grec, en Sicile et en Italie, qu'ils s'allièrent avec des Grecs de Constantinople et formèrent la première Franc-Maçonnerie proprement dite, qui plus tard ne se composa plus que de nationaux dans chaque pays: cette opinion, quoique peu probable en elle-même, pourrait donner lieu à des recherches sans doute curieuses, mais que nous ne pouvons essayer. La forme que Hope veut donner aux corporations maçonniques ressemble tout-à-fait

en un point à celle de la Ghilde, où tous les membres étaient en hostilité contre les non-frères. Il est possible, quoique douteux, qu'elles aient eu cette forme en Lombardie, mais on ne la retrouve pas ailleurs, pour les corporations dont il s'agit, et le privilége local des divers métiers de France ou d'Allemagne à cette époque ne produit en aucune façon les mêmes conséquences. Tout le monde pouvait travailler aux constructions religieuses, le seigneur aussi bien que le vassal, témoin Gérard de Montauban qui prit part aux travaux de la cathédrale de Cologne (1).

Il est de fait que le clergé était pour beaucoup dans ces constructions, et l'on a plusieurs exemples d'édifices bâtis par un seul couvent où se trouvaient à la fois toutes les professions. Les laïques étaient souvent en très-grand nombre, et le plus ancien document écrit sur les Francs-Maçons nous présente déjà un laïque comme grand-maître. C'est l'acte d'Yorck en 1066 (2). Guillaume-le-Conquérant, qui reproduisit dans son royaume d'outre-mer tout ce qui existait dans son duché de Normandie, exporta peut-être aussi cette coutume, et la lettre de l'abbé Haimon, quoique postérieure, pourrait le faire présumer. On peut dire, que ce n'est qu'au XIII^e^ siècle, que l'on retrouve bien nettement les corporations maçonniques en France et en Allemagne, lors de la construction de Strasbourg et de Cologne, et il est probable qu'elles ne furent pas les mêmes dans les deux pays. Quand l'abbé Suger rebâtit l'abbaye de Saint-Denis, « il appela des divers points » du royaume des ouvriers de toute espèce... tous renommés » dans leur art. » Dans le livre de son administration (3), on lit la phrase suivante : « Les peintures sont l'ouvrage d'un

(1) Boisserée, cité par Michelet, t. II, 681.

(2) Van Hasselt, *Revue de Bruxelles, fév.* 1840. Dans son excellent article sur l'architecture ancienne en Belgique à propos de l'ouvrage de Hope.

(3) Le moine Guillaume, *Vie de Suger*, livre II.

» grand nombre de maîtres fort habiles appartenant à diver-
» ses nations (1). » On voit par là qu'il n'est fait mention d'aucune société.

Au reste, le XIII^e^ siècle fut sans doute très-favorable au développement de ces corporations ; c'est l'époque de la chevalerie bourgeoise, des *Popolani*, des *Ritterliche Bürger*, *des Frati Gaudenti*, ordre où les femmes furent admises, enfin la propagation du tiers-ordre n'a pas été peut-être sans influence. Il ne faut pas omettre non plus l'usage si fréquent alors d'accorder des indulgences à ceux qui contribuaient à la construction d'une église ou d'un édifice religieux, et l'universalité de cet usage explique à certain degré l'empressement des fidèles de tous les pays. L'Église remettait une partie de la peine canonique, ordinairement le quart, à ceux qui concouraient à l'élévation ou à la réparation d'un édifice religieux, et l'on parvenait quelquefois à obtenir la remise entière en contribuant pour plusieurs édifices. Les indulgences furent même étendues aux bâtimens d'utilité publique, tels que ponts, chaussées, ce qui excita souvent la réprobation des théologiens les plus sévères (2). On gagnait ces indulgences non seulement par des dons pécuniaires, mais aussi par le travail manuel et plus d'un pieux évêque a pris soin de justifier la libéralité de l'Église à cet égard ; ils font remarquer expressément que ce n'est « ni le sentiment de » l'intérêt, ni celui de la curiosité, ni celui d'une magnifi- » cence profane, mais le désir d'honorer Dieu par son temple » sur la terre (3), » qui faisait attacher tant d'importance aux constructions religieuses.

---

(1) *De la peinture sur verre par E. Bareste. Revue du XIX^e^ siècle*, VI, p. 432.

(2) Chardon, *Hist. des Sacrements*, S. III, P. IV, c. VIII.

(3) Thomasin, *Discipline ecclésiastique*, P. IV, L. III, c. VII et XIX.

On sait peu de chose sur l'organisation intérieure des corporations maçonniques avant le XV^e^ siècle. Parmi les travailleurs, beaucoup n'apportaient que leur bonne volonté et leurs bras. D'après la lettre de l'évêque de Rouen, on voit qu'ils se choisissaient des chefs, et, d'après une tradition (1) relative à la cathédrale de Cologne, qu'ils avaient un chef suprême qui dirigeait les constructions. Il est probable que la science était entre les mains de l'association mobile, et c'est à elle que l'on a même attribué la gloire d'avoir trouvé le nouveau style architectonique, dont les proportions colossales ne mirent jamais en défaut ni la charité, ni le désintéressement des fidèles d'alors.

Le savant Boisserée, en étudiant la cathédrale de Cologne, est parvenu à jeter beaucoup de jour sur les associations d'architectes. On peut attendre les mêmes résultats des grands travaux que le gouvernement français a fait entreprendre sur la cathédrale de Chartres, et M^r^ Didron (dans son rapport de 1839, p. 14) annonce qu'il pourra donner quelques détails sur la condition sociale, politique et domestique des artistes chrétiens, par les signes gravés dans la pierre par les appareilleurs, signes dont il a fait l'étude comparée dans diverses parties de la France; par des allégories représentant l'architecture; par les portraits des artistes de tous métiers et la reproduction de leurs divers instrumens; par les manuscrits palimpsestes du XIII^e^ siècle trouvés dans un nécrologe de Reims, enfin par divers fragmens épars dans les hagiographes et surtout dans les Bollandistes (2).

---

(1) Grimm, *Traditions allemandes*, I, p. 185 et 334, où nous trouvons aussi la preuve de leur grande probité, puisqu'ils se payaient eux-mêmes.

(2) Nos pieux Francs-Maçons portent le même nom qu'une secte bien connue de nos jours, et que quelques-uns ont voulu faire descendre de l'association artistique du moyen âge. D'après plusieurs auteurs, entre au-

L'Église qui agissait par le peuple, avec le peuple, se servait de ce même peuple pour lui donner de grandes leçons. Toute la morale du catholicisme est peinte ou sculptée sur les murs de la cathédrale, principalement à l'extérieur, pour que tous puissent lire ce langage perpétuel, et l'art déroule jusqu'au sommet du temple ses merveilleux enseignemens : nous en citerons quelques exemples.

Au XIII[e] siècle, l'Italie était déchirée par les factions sanglantes des Guelfes et des Gibelins, appelés dans un grand nombre de villes les Noirs et les Blancs. L'église de *Santa Maria del Fiore* à Florence (bâtie par Arnolfo di Lapo, 1296) et la cathédrale de Sienne (bâtie d'après les dessins du même architecte en 1250) furent revêtues de marbre blanc et noir; la première à l'intérieur, la seconde en dehors aussi bien qu'en dedans « afin de placer l'une à côté de l'autre, la couleur

---

tres : Cadet de Gassicourt (*le Tombeau de Jacques Molai*); Smith (*The use an abuse of Freemasonry*); l'auteur anonyme de *la Vérité sur les sociétés secrètes*, tous partisans des Francs-Maçons, enfin Barruel (*Hist. du Jacobinisme*), on peut affirmer qu'il n'existe aucune affiliation entre ces deux genres de sociétés. Cadet de Gassicourt le dit expressément : « Il y a en » Europe une foule de sociétés secrètes, dont les usages ressemblent à la » Franc-Maçonnerie, mais ne tiennent pas à cet ordre; les ouvriers qui » élevèrent la tour de Strasbourg sont les plus anciens fondateurs de ces » sociétés. Bien des gens ont cru qu'ils étaient les véritables auteurs de la » Franc-Maçonnerie et cette assertion a servi de voile aux Templiers » (p.139.)...Divers métiers dans les grandes villes ont encore ces relations » secrètes ». Selon Smith, « les Francs-Maçons descendent des Templiers, et leurs loges suivent l'ordonnance des anciens chapitres de l'ordre. » D'après l'auteur anonyme que nous avons cité et qui se dit un illuminé d'Allemagne, « les traditions mystérieuses des Ophites, des Gnostiques et » des Manichéens furent accueillies dans quelques institutions chevaleresques. C'est un fait certain que ces doctrines jouirent d'une certaine » faveur sous Frédéric II et quelques autres empereurs. (p.39.) Lors de leur » apparition les Maçons ne firent que suivre d'abord dans un but politique » les erremens des sectes qui les avaient précédés sur la scène du monde. » Il est impossible de faire remonter leur existence au-delà du temps de » Cromwel (p. 41). »

» noire et la couleur blanche, et d'inviter les factions des » Noirs et des Blancs à vivre en paix et à contribuer égale- » ment à la prospérité de l'État, ainsi que ces marbres étaient » réunis pour orner et pour embellir un seul édifice (1). »

A la fin du XIII^e^ siècle et au commencement du XIV^e^, la cupidité et l'avarice étaient devenues des vices capitaux qui montèrent sur le trône avec Philippe-le-Bel et ses légistes italiens. Le clergé fit reproduire et sculpter partout cette légende du clerc Théophile qui s'était donné au diable pour avoir de l'argent et se venger de ses ennemis, et qui n'échappa aux tourmens de l'enfer que par un secours miraculeux qu'il obtint de la Sainte-Vierge : on trouve cette légende sculptée deux fois en entier à Notre-Dame de Paris (2).

Un autre sujet fréquemment répété, surtout en Allemagne, c'est le grand saint Christophe. Cette statue colossale, qui porte l'enfant Jésus sur ses épaules, se voit à l'entrée de beaucoup de cathédrales : c'est l'image du peuple tel que l'ont fait l'espérance et la foi, comme Ashavérus (3) ou le Juif errant, est l'image du peuple tel que l'ont fait l'anathème et le désespoir : c'est la grande figure qui est placée entre le ciel et la terre pour dire au peuple que

L'amour céleste soulève
Nos fardeaux les plus pesans (4).

Jusque vers la fin du XIV^e^ siècle, l'art fut exclusivement chrétien et ici nos paroles peuvent s'appliquer à tous les pays, et même en Italie à la peinture. On l'a accusé d'avoir complaisamment développé tous les sujets propres à inspirer

(1) *Histoire d'Italie, par le chev. Artaud*, p. 100 et 111, notes. *Collection de l'Univers pittoresque de Didot.*

(2) M. Didron, *Statuaire chrétienne au XIII^e^ siècle, Revue de Paris*, 1836.

(3) Douhaire, *Poésie chrétienne*, Univer. cathol. Octobre 1839.

(4) Lamartine, *Hymne au Christ.*

la crainte; cependant l'on veut bien encore lui tenir compte de ses efforts pour donner à sa morale une forme un peu plus riante, et faire oublier les tourmens de son enfer. L'art chrétien n'a que faire d'un si parcimonieux éloge présenté sous la forme d'un reproche, et la Statuaire seule du XIII^e^ siècle suffirait pour démentir cette opinion. Les magnifiques tombeaux élevés alors représentent partout le guerrier, comme le prêtre, comme le bourgeois, dans l'attitude de la prière; le portrait était d'un usage très-répandu, mais on ne peignait, on ne sculptait presque jamais un homme vivant, sans le représenter dans l'accomplissement de quelque devoir de piété, tantôt à genoux aux pieds du Christ, de la Vierge ou d'un Saint, tantôt soulageant quelque misère, tantôt enseignant la parole sainte au milieu de sa famille, tantôt priant dans l'église qu'il avait fait construire ou pour laquelle il avait contribué. Y a-t-il là quelque chose d'humiliant, de peu raisonnable, quelque chose qui rappelle l'esprit de crainte ? Non certes, même quand il s'agirait des plus grands génies : *ce n'est pas descendre de la gloire que de s'élever à Dieu.*

Nous avons essayé de montrer quelle était la mission et le rôle de l'artiste dans la société chrétienne au XIII^e^ siècle, nous allons parcourir maintenant toutes les branches de l'art pour y chercher les mêmes sentimens en action.

L'architecture chrétienne, sortie des catacombes, s'éleva rapidement à la dignité d'art. Toutefois, nous pouvons peu juger de ses premiers essais, car si l'on excepte l'Italie ou les cryptes dans nos contrées, il ne nous reste qu'un petit nombre de monumens d'une date antérieure au IX^e^ ou au X^e^ siècle; à partir de cette époque commence l'architecture romane proprement dite, sur l'origine et sur le nom de laquelle les avis sont très-partagés. Les uns, sous le nom d'architecture lombarde, la font descendre du style bysantin et lui don-

nent pour propagateurs dans toute l'Europe les architectes italiens ou pour mieux dire lombards, qui, selon Wetter et en particulier selon Hope, eurent en Occident le quasi-monopole de la construction des édifices religieux. Les autres lui conservent le nom de bysantine occidentale, par lequel ils comprennent tout le développement architectural depuis l'ère chrétienne, et restreignent le nom de lombarde à la période où les Langobards dominèrent en Italie. Cette opinion bien conçue est en partie celle du savant Rumohr (1) et c'est la plus probable. D'autres l'appellent normande et la font naître en Normandie; d'autres enfin la désignent par les noms de saxonne, de grec moderne, d'ante-gothique, d'ante-germanique. Sans pouvoir nous arrêter à discuter toutes ces opinions, il nous semble en définitive qu'en tenant compte de l'influence bysantine dans le style roman, il faut reconnaître aussi celle de l'architecture romaine, d'autant plus que l'Italie a été pendant les premiers siècles de notre ère en grande partie seule dépositaire de l'art architectonique. Ensuite, en reconnaissant des écoles particulières selon les différens pays, on pourra conserver à tous ces monumens le même nom générique de romane (2), ou de Christo-romane comme l'a proposé Bart pour les distinguer du système architectural antérieur au X^e^ siècle, époque de fixation bien positive. Quant au lieu de son origine qui est sans doute l'Italie, il nous paraît que c'est là un point de peu d'importance, car les monumens du même âge en Allemagne, en Normandie et principalement dans la Péninsule Italique nous offrent la preuve d'une conception toute différente, qui a présidé à la combinaison d'élémens semblables mais nullement identiques.

(1) *Italiœnische Forschungen*, t. III.

(2) M. de Gerville; M. De Caumont (*Société des antiquaires de la Normandie à laquelle appartient aussi M. Bart*).

A la fin du XII[e] siècle, une grande révolution s'opéra et c'est alors que naquit l'architecture si improprement nommée gothique, épithète qui énonce une opinion dont on a depuis longtemps fait justice. Chaque peuple réclame l'honneur d'avoir inventé ce style ou de l'avoir employé le premier. Les archéologues anglais (1) l'appellent anglo-normand (2), anglo-français, anglais, et font un crime de lèse-nation aux Français qui veulent l'appeler ogival (3). En France quelques-uns l'appellent français, quoique ce titre soit ordinairement réservé à la brillante époque du siècle de Louis XIV, où l'architecture française se répandit en Allemagne et même en Russie, pour y rester presque jusqu'à nos jours. Le nom de tudesque (4) donné par les Italiens est le seul qui soit contemporain de cette architecture; celui de gothique, décerné par leur orgueil national à tout ce qui est étranger, date surtout de la renaissance. On trouve aussi les désignations de gothico-tudesque et de gothico-arabe. Les Allemands, à leur tour, n'ont pas manqué de lui donner leur nom (5) et croient aussi bien que les Français et les Anglais avoir chez eux le type primitif de cette architecture dans toute sa pureté. Quelques antiquaires l'appellent xyloïdique (6) et font dériver son luxe

(1) Entre autres Milner, *Treatise on the ecclesiastical architecture in England.* Hope reconnaît que c'est le patriotisme qui a entraîné le savant docteur.

(2) E. Bold, *Analyse des styles d'architecture, cité par M. De Caumont.*

(3) M. De Caumont, *Hist. de l'archit.* p. 42, IV[e] partie du *Cours d'antiquités monumentales*, 1830.

(4) Muratori, cité par le chev. Artaud, *Hist. d'Italie*, p. 83. Hope, *Hist. de l'archit.* 372, 386, 416.

(5) G. Schlegel, *Leçons sur la théorie des beaux-arts*, traduites par Couturier de Vienne, p. 183. F. Schlegel., *Hist. de la littér.*, c. VIII. *Conversations-Lexicon*, art. *Architecture.* (Raumer, *Hist. des Hohenstaufen.* Stieglitz, *Hist. de l'archit.* cités dans *l'Hist. d'Allemagne de Lebas.* Univ. pittor.)

(6) Am. Duval, *Discours sur l'état des arts au XIII[e] siècle. Hist. littér.* t. XVI; et May, *Recherches sur les temples anciens et modernes*, cité ibid.

d'ornementation de la facilité avec laquelle le bois pouvait se travailler dans les anciennes églises presque toutes bâties de la sorte. Enfin, il faut citer l'opinion de ceux qui font venir cette architecture de l'Orient et la croient naturalisée en Europe à la suite des croisades. Des témoignagnes très-respectables font valoir toutes ces idées contradictoires, et l'origine de l'architecture gothique a déjà soulevé plus d'un grave débat sans amener des conclusions fort satisfaisantes.

Il faut bien observer que la question est multiple, car il s'agit tout à la fois de l'ogive, de l'architecture ogivale, de son apparition en Occident, de son époque, des localités où on la rencontre. La plupart des archéologues ont fait de tout cela une question de nationalité, et certes, la découverte en vaut la peine, mais ce n'était pas le moyen d'éclairer son origine. La divergence des nomenclatures, dont chacun préfère la sienne, a souvent apporté beaucoup de confusion, et c'est faute de vouloir s'entendre, ou pour avoir jugé souvent d'après le mot et non d'après la chose qu'on lui faisait signifier, que les opinions indiquées ci-dessus paraissent si opposées. Viennent ensuite les partisans de l'origine orientale, modérés et exagérés ; à ce nom d'oriental, chaque nationalité s'effraie et le peuple nomade des orientalistes reste seul de pied ferme, escorté de cette fraction minime des lettrés de nos jours qui font tout venir de l'Orient, et à qui le nom de Sarrazin, de Maure ou d'Arabe suffit pour inspirer autant de vénération qu'ils ont d'indifférence pour tout ce qui pourrait avoir une origine chrétienne.

Tout le monde connaît l'ogive, mais ce que tout le monde ne connaît pas, ce sont les montagnes d'érudition entassées pour montrer la présence de l'ogive dans certains vieux monumens de l'Inde, de la Grèce antique, puis de la Perse et de l'Egypte. Ici encore il faudrait faire un livre pour discuter

ce qui est en cause : nous dirons seulement que l'existence de l'ogive avant l'architecture ogivale ne prouve rien autre chose que la connaissance de cette forme prise individuellement, d'autant plus qu'elle est usitée de concurrence avec le plein-cintre, l'arc surbaissé, le fer de lance, le trèfle, le fer à cheval, ou au moins quelques-unes de ces formes. L'Orient les a toutes connues ; l'architecture bysantine, puis l'architecture lombarde ou gréco-romane, les ont employées.

Mais cette ogive était-elle notre *arc en tiers-point?* et sa présence constitue-t-elle le style ogival? Là dessus, on n'est pas plus d'accord que sur les questions précédentes ; cependant le premier problème est résolu négativement par une foule d'hommes très-distingués, dont quelques-uns même sont très-attachés à l'Orient. L'ogive romane peut se distinguer de l'ogive gothiqne et Mr De Caumont la distingue nettement, « aussi bien par la courbure de ses deux arcs que par les ornemens qui accompagnent son archivolte. » Elle est encore plus facile à distinguer de sa rivale, l'ogive orientale, et si l'on admet l'opinion de Mr Lenormant (1), ce n'est qu'au XIIe siècle, même en Orient, au Caire par exemple, que paraît l'ogive arabe, qui se rapproche tout-à-fait de la nôtre. Enfin, il faut encore tenir compte d'une véritable différence en Occident entre l'ogive d'un pays et celle d'un autre : un examen attentif peut même aller jusqu'à discerner les différentes écoles d'une seule nation. Les croisades ont pu développer le goût d'une forme qui leur est de beaucoup antérieure et qui est déjà employée sur une assez grande échelle dans plusieurs monumens construits avant la fin des expéditions régulières, mais elles ont pu avoir plus d'influence sur l'ornementation végétale, la seule permise aux Orientaux.

(1) *Lettre citée* par M. De Caumont.

L'emploi de l'ogive constitue-t-il l'architecture ogivale proprement dite? Nous ne le croyons pas; il nous paraît rationnel d'appliquer le nom d'architecture ogivale par excellence, uniquement à ce système dont l'arc ogive est bien l'élément typique, mais qui a su se servir de cette forme, la multiplier, l'appliquer partout, la combiner avec les moindres détails et avec les parties fondamentales de ses constructions pour en faire un tout harmonique. Or, quoiqu'il soit évident que l'ogive est d'origine orientale, le nouveau style est une création de l'occident de l'Europe. Quant à son créateur, s'il en est un, que Dieu lui fasse paix, fût-ce même saint Bernward de Hildesheim à qui cet honneur est décerné de par le chevalier Von Wiebeking de Munich; mais nos petits-neveux seront encore à sa recherche aussi bien que nous. Les faits nous donnent le droit de conclure aux résultats suivans : à la fin du XII[e] siècle commence une nouvelle période architecturale, dont l'ogive est l'élément caractéristique; cette architecture se dégage de toute influence étrangère au commencement du siècle suivant; elle constitue alors, presque sans tâtonnement, un genre spécial, avec des règles et des principes déterminés, une ornementation à lui, et ce genre développe spontanément les autres branches de l'art qui rentrent dans son unité.

Si l'on veut accepter cette espèce de définition générale de l'architecture gothique, on aura la clef de plus d'une grave difficulté. On réduira à leur juste valeur ces assertions hasardées qui feraient remonter notre style jusqu'au X[e] siècle en Allemagne; car tous ces monumens qu'on appelle des noms de style pré-gothique, vieux gothique, gothique primitif, ante-germanique, ne nous présentent pas un emploi systématisé de l'ogive et alors ces dénominations ne servent qu'à embrouiller les idées. On peut, nous le croyons du moins, affirmer en toute sûreté que dans tous les monumens antérieurs au mili-

du XII^e^ siècle, l'ogive ne se trouve qu'isolément, souvent comme un hors-d'œuvre, et toujours éclipsée par l'arc plein-cintre qui domine. La voûte n'y est que très-rarement ou jamais ogivale, et même, dans les monumens d'Allemagne de la fin du XII^e^ siècle, le cintre n'est pas encore exilé; ils ressemblent à ceux que l'on rapporte en France au style de transition de cette époque où la colonne supporte encore l'arc ogive et où le pilier gothique (gerbe de moulures rondes ou de colonnettes fuselées dont quelques-unes au moins montent jusqu'à la voûte) n'apparaît que peu à peu pour devenir plus tard une forme exclusive.

Les prétentions des Anglais à la priorité de l'usage du style ogival n'ont pas besoin d'être réfutées. De toutes les nations, les Allemands ont le plus de droits dans cette question et il serait difficile de les leur contester par des motifs plausibles, mais ils peuvent les partager avec des peuples de même origine et pendant de longues années de même civilisation. Si l'on compare les dates plus ou moins bien connues de la construction des édifices, on sera forcé d'admettre qu'elles se correspondent en grande partie en France et en Allemagne et l'on en pourrait conclure que ce genre de construction a été en usage presque en même temps dans les deux pays. Cependant, la France semblerait avoir quelque droit à la priorité, et si, dans cette appréciation, on tient compte du grand nombre de monumens de ce style bâtis pendant la première période de son existence, le nord de la France aurait encore l'avantage. C'est là une opinion fort modérée en elle-même, que le savant Wetter (dans sa description de la cathédrale de Mayence) pousse fort loin, mais vers laquelle incline aussi le célèbre Boisserée (dans son ouvrage sur la cathédrale de Cologne). Le nord de la France et l'Allemagne occidentale sont le berceau probable de cette belle architecture qui brilla longtemps en

Allemagne et y revêtit des beautés tout-à-fait originales. Si les Français ont peut-être adopté les premiers exclusivement l'ogive dans leur système architectonique, il est certain qu'ils l'abandonnèrent plus tôt que les Allemands; et la corrélation de ces deux idées est assez probable, car ils ont toujours été ces anciens *Galli novarum rerum cupidi.*

Quant au nom à donner à ce genre, Rumohr et après lui beaucoup d'autres ont proposé celui de germanique, et c'est de tous le plus convenable. Il définit clairement la question et signifie bien plus que le mot ogival reçu en France. L'architecture que nous appellerons désormais germanique ne fut en vigueur que dans les royaumes germains et encore là où la race germanique prédominait. En France, bien qu'il y ait quelques exceptions, les pays au nord de la Loire sont incomparablement plus riches en monumens que les pays au-delà du fleuve (1), et la race germanique en Allemagne se trouve pour ainsi dire enclavée de tous côtés par des peuples de race étrangère qui n'ont pas connu le nouvel art : les Slaves, les Madgiares au nord et à l'est, l'Italie au sud. En France, une ligne tracée de l'embouchure de la Charente jusqu'à Freybourg marquerait assez bien la limite de l'art germanique, mais on conçoit combien de semblables assertions sont peu rigoureuses, par cela même qu'elles sont trop générales.

L'architecture germanique est la véritable architecture originale au moyen-âge : elle a commencé par sa plus brillante période et s'est éteinte avec les siècles de foi, déjà quelque temps avant la réforme : on pourrait l'appeler chrétienne. Notre siècle a commencé depuis 20 ans environ à faire justice des reproches de barbarie, de caprice, de fantaisie, de

(1) Am. Duval. *Discours cité.* — L. Dussieux, *Tableau hist. des arts en France*, 1838, 8°. — A. Michiels (*Études sur l'Allemagne*) place le berceau de l'architecture germanique en deçà de la Loire.

désordre, dont on avait voulu stigmatiser l'architecture germanique. On n'a pas cependant toujours fait assez d'attention à la signification des diverses parties des monumens de cet âge : ces explications, il faut les chercher dans la liturgie catholique dont l'observance a contribué si puissamment à donner un sens religieux ineffaçable aux édifices du culte.

Ce qui distingue avant tout l'architecture germanique, c'est ce caractère d'inspiration, cette tendance à s'élever vers le ciel, *à tout exalter*, que nous retrouverons dans les autres arts : « chez les Grecs et les Romains, dit Mr De Caumont (1), la pensée mue par une religion dont tous les dogmes étaient à la portée de l'intelligence humaine n'avait rien d'inspiré. Dans l'architecture antique, tout était méthodique, simple et raisonné; l'architecture chrétienne tend à s'écarter de la nature physique... tout devient hors de proportions avec les idées terrestres. » Et cependant quelle merveilleuse unité dans ces constructions gigantesques. Le cardinal Gerdil dit quelque part que le beau réside dans la multitude et la variété des choses réunies à une unité simple. Cette définition s'applique de tout point au style d'architecture germanique, cette vaste synthèse, qui porte un caractère si profond d'universalité, de variété prodigieuse, et qui asservit toutes ces parties dans une si belle harmonie, dans une unité à la fois matérielle et morale.

Sans nous arrêter à des rapprochemens, sans doute curieux, avec les autres styles de l'Orient et de l'Occident, il nous semble que c'est à l'architecture germanique qu'il était réservé de résoudre ces quatre grandes conditions d'un problème jusque-là insoluble : étendue, légèreté, solidité, sentiment religieux. Le plus remarquable des monumens de l'art chrétien en Orient

(1) *Essai sur l'archit. religieuse au moyen âge.* Caen 1824.

est l'église de Sainte-Sophie, qui, d'après un auteur turc (1), peut contenir 15,000 personnes; mais aussi, c'est aux dépens de l'ensemble : la nef principale est la seule qui soit libre, et dans les autres églises grecques les nefs latérales, formées par de petits piliers de briques, semblent y emprisonner les fidèles. Quelle différence avec nos cathédrales à 3, 5 et 7 nefs qui peuvent aussi contenir une foule immense. Une forêt de légères colonnettes sont semées dans toute l'enceinte sans la diminuer sensiblement, et leur savante disposition contribue encore à paraître en augmenter l'étendue. Déjà auparavant, la lourde colonne romane n'isolait pas les nefs latérales du centre de l'édifice : plus de sanctuaire invisible comme chez les Égyptiens, plus de *cella* comme dans l'architecture romaine, le chœur est vu de tous. Nos jubés (qui sont une réminiscence exagérée des *ambons* de l'ancienne basilique) ne paraissent qu'à la fin du XIV^e^ siècle, et ressemblent en certaine mesure à ces monstrueux Iconostases, qui, dans l'Église grecque, s'élèvent quelquefois jusqu'à la voûte et dérobent complétement la vue de l'autel. Le système ogival est si favorable à l'étendue des monumens, sans leur faire rien perdre de leur légèreté, que cet avantage a paru suffisant à plusieurs archéologues pour rendre raison de l'emploi de l'ogive. Telle est en particulier l'opinion de Christophe Wren, opinion que partagent aussi Wetter et Hope en la modifiant. Quant à ce dernier, qui prétend (p. 310) que le clergé pour frapper les esprits a voulu faire de l'église le premier, le plus vaste édifice de la cité, nous croyons avoir prouvé par l'étude de l'art et des artistes qu'il existait alors un autre but que celui de viser à l'effet.

(1) *Journal asiatique*, V, *cité par Cyprien Robert*, *Philosophie de l'art chrétien*, p. 75.

Les temples germaniques ne semblent pas pour ainsi dire poser sur la terre : tout y est découpé, ciselé, dentelé. Les grandes fenêtres s'élancent du sol à la voûte avec une vigueur toute gracieuse, souvent elles sont surmontées d'un second étage percé de nouvelles fenêtres moins élancées mais non moins délicates. Aux extrémités des transepts et du chœur s'ouvrent ces roses immenses, chefs-d'œuvre de hardiesse et de goût. La nef principale atteint ordinairement une hauteur prodigieuse (Cologne 180 pieds, Beauvais 150), et les nefs latérales viennent à souhait pour la maintenir. Si ce n'est pas assez, il y aura ces arcs-boutans, ces contre-forts qui se dresseront jusque dans les airs pour venir majestueusement s'appuyer contre la voûte supérieure. Ils sembleraient trahir l'effort surnaturel qui se montre dans tout l'édifice, si l'art n'était parvenu à en faire un nouvel ornement. Ce sont de gracieuses arcades sculptées à jour, des ponts de dentelles jetés sur des abîmes et que la tradition appelle d'une manière si touchante des échelles de Jacob. Ce sont eux qui lient le monument à ces pinacles si sveltes et si élancés que l'on peut comparer à une forêt extérieure et c'est là que la Statuaire du XIII^e^ siècle va déployer toutes ses richesses. Ces niches, ces dais, ces pinacles sont habités : un peuple de pierre y prie depuis des siècles. Ce qui concourt à donner à l'intérieur des monumens un caractère si remarquable de légèreté aérienne, ce sont les piliers formés de toutes ces moulures, telles que liernes, formerets, nervures (dont les *noms seuls effraient l'imagination*, dit D'Agincourt, I, p. 69). Ces milliers de lignes parallèles s'élançant du sol à la voûte pour y former les combinaisons les plus variées, cette alliance si heureuse de moulures cylindriques, courbes (et dans la suite quelquefois angulaires), dissimulent pour ainsi dire l'existence des piliers, qui sont placés de manière que leurs flancs puissent fuir l'œil

par la diagonale. (Hope, p. 387.) La perfection optique de certains monumens anciens, toutes ces précautions minutieuses indiquées par la science pour ne rien faire perdre de son fini à la pyramide égyptienne ou de sa noblesse à la colonne grecque dans les circonstances défavorables, ont été l'objet d'éloges certainement mérités. Mais on n'a guère remarqué, ni la haute science qui a présidé à l'agencement de nos admirables piliers qui semblent des gerbes de roseaux encore vivans, ni les savans calculs de la perspective imposante de nos temples germaniques, ni l'heureuse distribution des ombres qui donnent une nouvelle valeur à chaque membre architectural.

Cette gracieuse légèreté qu'on ne peut point faire sentir par des paroles, on parvenait à l'obtenir sans rien ôter de sa solidité à l'édifice. L'architecte chrétien semblait se jouer avec la matière; elle mollissait sous sa volonté puissante. Il avait cherché à rendre son œuvre durable, et il a glorieusement résolu le problème qu'il s'était posé. Les monumens germaniques, placés dans les conditions atmosphériques les moins avantageuses, semblent braver le temps, et tout ce que Hope a avancé sans preuves (p. 398) est contraire à l'opinion générale. La voûte, symbole de l'union, a son triomphe dans l'architecture germanique. L'architecte romain est selon toute apparence le premier qui ait bien connu le système des voûtes. La voûte romane est un premier perfectionnement, la voûte d'arrête est encore plus parfaite, et son complément, ou la voûte ogivale, les surpasse toutes : elle est aussi solide que durable, et la géométrie si riche des modernes a confirmé l'humble science des maîtres-maçons du moyen âge. Tout l'édifice n'est qu'une vaste charpente de pierre qu'on peut comparer au squelette d'un grand animal vertébré (Hope, 347) chaque arête, chaque nervure contribue à la solidité de l'en-

semble. La pression oblique et la pression verticale sont équilibrées à des hauteurs extraordinaires et l'art est parvenu même à cacher ses moyens, à déguiser la difficulté vaincue. C'est sur ce canevas aérien, si l'on veut bien recevoir l'expression, que l'architecte va étaler toutes les richesses de son génie, nous le répétons encore, sans enlever au monument quelque chose de sa solidité. On a des exemples de voûtes exposées depuis 30 ans à l'action des eaux pluviales, sans aucun abri, et qui sont encore intactes (1). Cependant la plupart n'ont que quelques pouces d'épaisseur : six pouces sont la dimension ordinaire, les voûtes de Notre-Dame de Paris n'en ont que quatre (2). Ces vastes flèches, si délicieusement travaillées, si hautes et nullement inférieures à la coupole, reposent souvent sur une simple voûte : elles bravent depuis des siècles la tempête et les canons. La tour de Vienne (138 mètres) s'est inclinée devant les coups de boulets pour relever ensuite audacieusement sa tête dans les airs. Il semble que le catholicisme ait fait passer dans ces pierres dédiées à Dieu cette surabondance de vie dont il est animé. Aussi les fidèles de cet âge le savaient bien : leurs architectes portaient le nom de *magister vivis lapidibus* (3) et un des préceptes que le maçon devait mettre en pratique était celui-ci : « faites des pierres vivantes (4). »

Personne ne saurait méconnaître le caractère profondément religieux de nos cathédrales germaniques. Cette mystérieuse obscurité, cette aspiration véhémente vers le ciel de toutes les parties de l'édifice, ces faisceaux de colonnettes

---

(1) De Caumont, *Hist. de l'architecture*, *Caen*, 1837, 2e *édit.*, p. 161.
(2) Gilbert, *Descript. de N.-D. de Paris*, 1821.
(3) Michelet, *Hist. de France*, *Paris*, 1837, t. II, p. 666.—Voir aussi le *Rational de Durandus.*
(4) Didron, *la Statuaire au XIIIe siècle. Revue de Paris*, 1836.

qui vont se perdre dans la voûte d'où souvent elles défient l'œil de les atteindre, cette multitude de saints et de saintes dans l'attitude de la prière, partout un exemple et une exhortation, au fond, l'autel du sacrifice et la croix du Christ éclairés des magiques clartés des verrières, tout porte dans l'âme un sublime respect et presque un besoin d'adoration. Nous plaignons ceux qui n'éprouvent en entrant dans nos temples qu'un sentiment de stupéfaction ou de crainte, qui se croient en présence du danger : est-ce à l'artiste ou à leur cœur qu'ils doivent s'en prendre? Quoi qu'ils en disent, nos aïeux connaissaient l'amour plus que la crainte et ils ne cherchaient pas plus à étonner qu'à inspirer la terreur par la hardiesse de leurs constructions. Libre à ces grands penseurs de trouver l'ogive triste et de regretter le plein-cintre « qui donne l'idée de la force employée à vous défendre, » nos aïeux réunis dans la maison de la prière (il Duomo, Dom), le Dôme (1), la maison par excellence, n'y venaient pas pour soutenir un siége contre un ennemi extérieur. Le temple est immense, il se dresse dans l'espace et, dans cette majesté gigantesque, pas un sentiment d'orgueil, rien d'exagéré, pas une de ces vanités humaines qui se trahissent souvent dans l'architecture antique, rien de cette coquetterie de l'architecture de nos jours. Le temple vit sous l'œil de Dieu; il est calme et paisible, il a conscience de sa beauté; il est humble et simple comme la prière des générations dont il conserve l'ineffaçable souvenir. Aussi, quelle que soit l'admiration que puissent inspirer les chefs-d'œuvre des autres architectures, on peut affirmer, nous le croyons, sans crainte d'être démenti, que l'architecture germanique mérite à tous égards le

(1) Le mot *Domus* désigne l'église dès les plus anciens temps. Gilbert, *descript. de N.-D. de Paris*, p. 15, note.

nom de chrétienne parce qu'elle est de toutes les architectures « la plus touchante et la plus religieuse. »

Nous devons faire observer ici que nous ne voulons nullement adopter l'opinion de quelques partisans du gothique qui prennent ce mot comme synonyme de catholique, mais nous pensons que le sentiment religieux est plus rare dans les constructions de la renaissance que quelques panégyristes exclusifs voudraient présenter comme méritant seules le nom de monumens. Dès l'origine du christianisme, les églises furent bâties d'après des traditions qui se sont conservées comme la liturgie, bien qu'elles soient quelquefois plus ou moins altérées dans les détails : une dissertation d'un des plus savans antiquaires italiens, un des frères Sacchi (1), a prouvé ce fait à l'évidence. Personne ne s'est avisé de nier le caractère religieux de l'église de Saint-Pierre à Rome, l'œuvre du génie de Michel-Ange, bien que les imitateurs de ce style n'aient souvent fait rien moins que des églises. Seulement, on peut en toute liberté énoncer sa préférence pour le style germanique, mais il ne faut pas refuser, d'une manière absolue, le caractère religieux à tous les styles antérieurs, qui ont pu l'exprimer mais qui l'ont plus ou moins complétement compris et entendu. Un des créateurs de l'architecture française, l'illustre Blondel (2), a été sur ce point plus juste que son époque, et, s'il regrette aussi cette prétendue absence « d'ordre et de système régulier établi dans les colonnes et dans l'entablement, » qui constitue et complète aux yeux de d'Agincourt la *défectuosité* des monumens gothiques, au moins il leur reconnaît une expression religieuse. « Qu'on y prenne garde, dit-il, certaines églises gothiques ont une ordonnance

(1) *Nuove questioni sull'architettura rituale*, *Milano* 1832, 8°.
(2) *Cours d'architecture*, chap. IV, cité par d'Agincourt, I. Ed. française.

dont le caractère sacré ramène l'homme à Dieu, à la religion, à lui-même. »

La destination des monumens chrétiens est si bien empreinte dans chacune de leurs parties appropriées aux cérémonies du culte, qu'on ne peut la changer sans lui ôter toute l'harmonie de ses formes, tout ce qui en fait la beauté. Une des causes de ce fait si remarquable est le symbolisme qui se retrouve dans l'architecture germanique, plus spécialement que dans aucune autre. On a beaucoup discuté sur la question du symbolisme en architecture, et, après avoir reconnu qu'il est inhérent à tout système architectural et qu'il est le seul moyen de suppléer à l'infériorité d'expression où se trouve l'architecture vis-à-vis de la peinture et de la sculpture, il est arrivé par une contradiction manifeste qu'on n'a plus voulu soutenir la négative que pour l'architecture chrétienne, tandis, comme le remarque Fr. Schlegel, qu'on ne fait plus difficulté d'admettre le symbolisme dans les autres systèmes architectoniques.

La question du symbolisme dans l'architecture germanique mériterait d'être traitée à part et nécessiterait des recherches et des connaissances, auxquelles il nous est impossible d'atteindre. Plus d'un auteur s'en est occupé et l'on peut citer les travaux des deux frères Schlegel, de Boisserée, de Cyprien Robert, de Digby. Nous nous contenterons de faire observer un fait qui nous semble prouver l'existence authentique du symbolisme architectural, c'est qu'il était compris de tous et qu'il faisait partie au moins en certaine mesure de l'éducation chrétienne. Un passage de Grégoire de Tours nous fait connaître que déjà à l'époque de la conversion des peuples de la Gaule, on donnait outre l'enseignement du dogme, quelques notions relatives à la liturgie et aux constructions religieuses. Il s'exprime ainsi en parlant des habitans de Bourges récem-

mentconvertis : « *Ex his ergò pauci admodùm credentes, clerici ordinati, ritum psallendi suscipiunt et qualiter ecclesiam construant vel omnipotenti deo sollemnia* (sic) *celebrare debeant, imbuantur. Sed illis parvam adhuc ædificandi facultatem habentibus, civis cujusdam domum de quâ ecclesiam faciant, expetunt* (1). » L'extension donnée à ce passage paraît confirmée par l'opinion d'un évêque français (mort en 1296) Durand de Mende, surnommé *le Père de la pratique*. Il se plaint dans la préface de son Rational (2) que non seulement les artisans, les peintres, les metteurs en œuvre ont oublié le sens mystique et religieux des choses du culte, mais encore les ecclésiastiques, « *duces cœcorum de quâ ignorantiâ rationem reddituri sint in die vindictæ et iræ.* »

Nous traduirons ici quelques passages de son livre dont les explications, quelques-unes exceptées, sont admises partout.

C. I. 14. La disposition matérielle d'une église est la forme du corps humain : le chœur représente la tête, et la croix de chaque côté, les bras et les mains; la partie occidentale, le reste du corps. 15. Les quatre murs de l'église, la doctrine des quatre évangélistes. La longueur signifie la patience qui supporte patiemment ses maux jusqu'au moment d'arriver à la céleste patrie. La largeur est l'amplitude d'une âme qui chérit ses amis en Dieu et ses ennemis pour Dieu. La hauteur est l'espérance qui supporte la bonne et la mauvaise fortune jusqu'à ce qu'on arrive à Dieu dans la terre des vivans... 16. Le fondement du temple de Dieu ou de la grâce est la foi... le toit est la charité qui cache la multitude des fautes. 17. Les fenêtres signifient l'hospitalité bienveillante et la généreuse compassion. 24. Les vitraux de l'église sont les Saintes-Écri-

(1) *Hist. Francorum*, lib. I, XXIX. Dom Bouquet, t. II.
(2) *Rationale divinorum officiorum*, Venise 1578, in-4°.

tures qui repoussent le vent et la pluie, c'est-à-dire ce qui est nuisible; ils transmettent la splendeur du véritable soleil de l'église... et éclairent les fidèles. 27. Les colonnes sont les évêques et les docteurs qui soutiennent le temple de Dieu par la science, comme les évangélistes soutiennent le trône de Dieu dans le ciel. 21. Les tours de l'église sont les prédicateurs et les prélats qui en font le rempart et la défense. »

L'inclinaison du chevet sur la nef représente l'inclinaison de la tête du Sauveur sur la croix (1); souvent encore, l'abside est beaucoup plus basse que la nef, sans que l'on puisse prouver que cette anomalie soit le résultat d'un vice de construction. Bien que la déviation dans l'axe de l'édifice puisse tenir à des causes accidentelles, à une soudure maladroite des deux parties du monument construites à des époques différentes (comme à Saint-Nicolas à Bruxelles, où l'axe du chœur est brisé deux fois, d'abord dans une seule arcature, ensuite dans trois, ce qui fait avec l'axe de la nef trois déviations), il est des cas où l'interprétation religieuse qu'on en donne est tout-à-fait probable. Selon Hope (p. 396, 397) la déviation que l'on remarque à Saint-Denis, à Saint-Etienne-du-Mont à Paris, à Saint-Nicolas dans la ville de ce nom, provient d'un calcul astronomique sur l'orientation des églises. Le chœur étant à l'orient, le soleil, excepté deux jours par an, se lève à droite ou à gauche du chœur et l'on a dirigé l'axe de la voûte vers le point où il se lève le jour de la fête du patron : soit que l'on admette cette explication qui aurait besoin d'être vérifiée, soit qu'on s'en tienne à la première, assez généralement reçue en France pour les églises de Chatillon-sur-Marne, de Notre-Dame de Paris, d'Amiens, de Nevers, de Lyon et pour cer-

(1) Voir une série d'articles dans *l'Univers. Discussion sur ce sujet entre M. Didron et l'abbé Pascal*, 19 *et* 27 *Juillet*, 3 *et* 11 *Août* 1839.

taines églises d'Angleterre à chevet carré, rien ne s'oppose à de pareilles interprétations, quand il s'agit de monumens du siècle de la philosophie mystique par excellence. Au reste rien de moins mystique, de plus matériellement positif que notre époque, et c'était à des gens de cette trempe que le vieux poëte Florentin s'adressait avec amertume quand il prévoyait déjà qu'on ne le comprendrait plus.

O voi ch' avete gl' intelletti sani
Mirate la dottrina che s' asconde
Sotto 'l velame dei versi strani.

O vous qui avez l'entendement sain, soyez attentif à la doctrine qui se cache sous le voile de ces vers étranges (trad. d'Ozanam, préface p. 7).

Le symbolisme dans les nombres est un fait que les curieux travaux de Boisserée (1) ont mis clairement hors de discussion. Prenons pour exemple le nombre 7. Les chapelles du chœur sont au nombre de 7 et les colonnes qui le soutiennent au nombre de 7, ou 7 de chaque côté. Il en est déjà question dans Durandus. C. I, 27. « Il faut que les colonnes soient en nombre, dit-il; elles sont au nombre de 7, comme il est dit que la sagesse se bâtit une demeure et se tailla 7 colonnes, parce que les évêques doivent être remplis des 7 dons du Saint-Esprit. » Plusieurs églises ont 7 nefs. Dans l'Eglise grecque ou russe, les 7 *Eons* de la gnose orientale siégent autour du trône de la Sophie.

La forme de l'ogive est peut-être dans la géométrie du moyen âge, une forme mystique de la Trinité divine (2).

M. Ozanam, dans son magnifique ouvrage sur Dante et la

(1) Voir de *curieux fragmens*, Michelet, tome II, p. 677-681.

(2) De Caumont, *Cours d'antiquités monumentales*, 4e partie. *Archit. religieuse*, 1831, in-8°, p. 272.

philosophie du XIII^e^ siècle, nous semble avoir déterminé le mieux, ce qu'on doit entendre par symbolisme chrétien (p. 73, 233, 300). Selon lui, le symbolisme chrétien, le véritable symbolisme, est un rapprochement (σύμβολον) entre une réalité suprasensible et le monde visible. Parmi les adversaires du catholicisme, les uns nient l'existence métaphysique et réelle des objets symbolisés pour ne leur accorder qu'une valeur subjective, une valeur de convention, comme les protestans de l'école de Strauss le voudrait faire avec le catholicisme; les autres reconnaissent le sens intrinsèque, littéral des monumens sans aller plus loin, sans admettre la concordance de cette signification avec quelque chose d'extérieur. « Les premiers argumentent du symbole contre la réalité, les autres de la réalité contre le symbole. » Les catholiques entendent par symbole l'union de deux réalités, l'une invisible, l'autre visible destinée à rappeler la première. Le symbole, dans ce sens, est doublement vrai et doublement réel, et c'est encore une création chrétienne.

Il serait fastidieux d'énumérer ici les caractères architectoniques (1) du style germanique primitif : nous nous bornerons à citer quelques monumens en France et en Allemagne.

Selon Boisserée, ce qui caractérise « l'architecture d'église, (l'architecture germanique) c'est le rapport des formes géométriques avec les formes végétales, et il en trouve la raison dans le sentiment profond des beautés de la nature, qui de tout temps a distingué les peuples germaniques, sentiment porté jusqu'à l'enthousiasme, exprimé avec tant de verve et de charmes dans les poésies du XIII^e^ siècle consacrées à célébrer

(1) M. De Caumont (*Histoire de l'architecture religieuse, civile et militaire au moyen âge*, *Caen* 1837, c. VIII), est le premier qui en ait donné une classification claire et raisonnée.

les fêtes du printemps. » Nous ne pouvons qu'indiquer en passant une mine si abondante et poser quelques observations qui justifient notre opinion sur le style qui a pris naissance dans cette période.

L'Allemagne est très-riche en monumens de l'architecture lombarde ou romane comme on voudra l'appeler, et le grand nombre de ces monumens, aussi bien que la perfection de quelques-uns d'entr'eux, sont des démentis formels aux accusations de barbarie que l'on a si libéralement décernées à l'Allemagne du X^e^ et du XI^e^ siècle. Plusieurs églises de Cologne, St.-Martin, St.-Cunibert, les Apôtres; les cathédrales de Bonn, de Mayence, de Worms, de Bamberg, d'Andernach et beaucoup d'autres sont toutes antérieures de beaucoup au XIII^e^ siècle. La magnifique cathédrale de Spire, le plus prodigieux édifice du style lombard selon Hope, est du XII^e^ siècle. La cathédrale de Gelnhausen date du milieu du XIII^e^ siècle et répond encore au style de transition; plusieurs monumens de la même époque sont dans le même cas, et si l'on excepte la cathédrale de Gelnhausen, l'ogive, dans toutes celles que nous avons citées, n'est qu'un accessoire, quand on l'y rencontre. Grand nombre des beaux monumens de l'Allemagne datent du XIV^e^ siècle : St.-Laurent (dont le chœur est du XII^e^ siècle), St.-Sébald et Notre-Dame à Nuremberg; les cathédrales de Francfort, de Wurtzbourg, de Lansdhut, d'Ulm, de Ratisbonne, d'Augsbourg sont toutes au moins postérieures à l'an 1290.

Nul siècle n'a vu peut-être commencer plus d'édifices, mais en Allemagne comme en France, on en rencontre peu qui soient bâtis d'un seul jet : ils renferment presque toujours quelques parties du style de transition, ou ils ne s'achèvent qu'au siècle suivant.

Parmi les églises du XIII^e^ siècle qui sont les plus remar-

quables, nous en citerons trois où le style germanique est dégagé de toute alliance, de toute juxta-position avec les styles antérieurs. Parmi ces trois noms, est un chef-d'œuvre, la plus vaste conception architecturale de tout le moyen âge, la merveille que les fidèles du XIII^e^ siècle nous eussent léguée comme une preuve éternelle de leur foi et de leur amour, si la foi et l'amour ne s'étaient refroidis chez leurs descendans et si le protestantisme, en desséchant toutes les sources de la vie, n'était venu rendre pour ainsi dire la matière rebelle entre les mains d'hommes qui ne croyaient plus. La cathédrale de Cologne, la plus belle cathédrale du monde, si elle eût été achevée, restera là debout comme un reproche perpétuel de l'Allemagne catholique à l'Allemagne protestante. Les travaux ont cessé depuis 1499 et peut-on compter sur le roi de Prusse qui les a fait reprendre depuis 1838? Pour accomplir des œuvres semblables, il faut l'esclavage ou la foi. Le catholicisme a détruit cette lèpre de l'antiquité : la force d'union et d'ensemble ne peut plus se trouver que dans une foi commune, et les temps modernes ont perdu cette force en perdant la foi. Il y a plus qu'une impossibilité matérielle dans l'impuissance de notre époque à achever les chefs-d'œuvre de l'architecture germanique, et si l'on parvient à force de peines et d'années à terminer quelque monument dans ses grands membres d'architecture, la statuaire sera un nouvel écueil à l'unité générale. Il faudra le laisser sans ornemens sous peine de l'affubler de quelque figure moyen âge, telle que le XIX^e^ siècle les entend; ou bien, il faudra ressusciter ces pieux artistes qui voyaient au-delà de leur œuvre le sentiment le plus cher de leur cœur, qui travaillaient à genoux, en chantant quelque pieuse légende, les traits de *Damel-Dieu*, de Notre-Dame sa mère ou de quelque saint patron.

Après Cologne, il faut citer Freybourg en Brisgau. Cette

cathédrale fondée en 1222, est, selon Stieglitz, la première en Allemagne pour le style germanique orné. En effet, elle se distingue entre toutes les autres de la même époque par ses délicates sculptures et sa magnifique flèche (1272). Quoique elle n'ait été complétement terminée qu'au XV^e^ siècle, elle ne présente aucune anomalie : elle a même eu le bonheur de conserver les admirables autels faits dans le style de l'édifice lui-même et que la rage dévastatrice de la renaissance a fait disparaître presque partout.

L'église de Ste.-Elisabeth à la Marbourg (1235—1283) nous fait seulement regretter que ses dimensions ne soient pas plus étendues et nous offre un modèle de l'architecture primitive dans sa plus grande pureté. Bâtie d'un seul jet, elle n'a souffert aucune altération dans ses premiers plans et elle appartiendrait selon Stieglitz à la 1^re^ période du style germanique avec les cathédrales de Meissen, de Magdebourg et de Schulpforte. La cathédrale de Strasbourg eut alors pour architecte l'immortel Ervin de Steinbach qui travailla avec sa fille Sabine, dont les délicates sculptures se voient encore, dit-on, sur la flèche. La cathédrale de Strasbourg présente à elle seule une histoire de l'art, mais il faut l'avouer, souvent aussi des alliances très-malheureuses. L'église de St.-Étienne à Vienne ne doit pas être omise, bien qu'elle soit peut-être d'une date postérieure, au moins pour son merveilleux clocher. Les tours, surmontées de flèches si hautes et si bien travaillées, semblent distinguer les monumens de l'Allemagne de ceux de la France, et surtout de ceux des autres pays. Il ne s'en faut que de 4 mètres pour que la tour du Munster de Strasbourg atteigne la hauteur de la plus haute des pyramides d'Égypte. Elle a 142 mètres : celle de Vienne 138, celle de Lansdhut 130; les 2 flèches de Ste.-Elisabeth, terminées au XIII^e^ siècle, ont 98 mètres. Le clocher vieux de Chartres a 111 mètres, le clocher neuf 122;

les tours de Reims 82; celles de Notre-Dame de Paris 66. On peut encore citer en France Coutances, Orléans et St.-Étienne de Caen, mais l'Allemagne est éminemment plus riche en ce genre.

En France, nous rencontrons aussi peu de monumens où le style germanique primitif règne dans toute son intégrité. Nous n'aurions guère que la Ste.-Chapelle de Paris à opposer à l'église de Ste.-Elisabeth à la Marbourg comme modèle d'une église parfaitement achevée dans le XIII^e^ siècle. A Rouen, la charmante église de St.-Ouen est d'une époque plus récente, mais rien n'est venu altérer les heureuses proportions de son premier plan. La Ste.-Chapelle, bâtie par Pierre de Montereau (1), est à la fois un chef-d'œuvre de légèreté et d'élégance, de noblesse et de solidité. Elle nous est parvenue presque intacte et nous donne une nouvelle preuve de la science profonde des architectes de ces temps. L'église de la Marbourg a 230 pieds de longueur sur 83 de largeur; la Ste.-Chapelle n'en a que 91 sur 32, mais elle renferme deux églises, l'une sur l'autre et toutes deux parfaitement éclairées.

La merveille du siècle, que l'orgueil national des Français veut comparer à la cathédrale de Cologne, c'est la cathédrale de Notre-Dame à Chartres qui est entièrement achevée (1260), malgré ses proportions gigantesques. Cette église semble destinée à nous dire beaucoup mieux que ne pourraient le faire les légendes, quelles étaient l'ardeur et la persévérance des siècles chrétiens. La Beausse (2) est dépourvue de tout ce qui est nécessaire pour bâtir : elle n'a ni chaux, ni pierres, ni bois, ni fer. Et cependant en moins d'un siècle et demi, cet immense édifice a été achevé; il n'est pas une pierre qui n'ait

(1) *Biographie par Emeric David. Hist. littéraire*, t. XIX, p. 68 — 79. Hope a confondu cet artiste avec Eudes de Montreuil.

(2) Am. Duval, *Disc. cité. Hist. littér.* t. XVI, § *architecture.*

dû être péniblement traînée jusque-là, et l'on sait combien les moyens de transport étaient peu développés à cette époque. La cathédrale de Chartres (1) n'est pas seulement remarquable par ses deux flèches, les plus hautes de la France, mais par ses 4000 statues, et la richesse de ses verrières qui renferment plus de 5000 personnages (2). Elle pourrait peut-être rivaliser avec la cathédrale de Cologne si la brosse fabricienne n'était venue l'ensevelir sous un vaste badigeon beurre frais et si elle ne portait de nombreuses marques du style roman tertiaire qui nuit à son unité architecturale (3).

La cathédrale de Paris est un des plus beaux monumens de la France. Fondée en 1163 (4) elle n'est pas exempte de l'influence du style de transition, et sa nef est formée de lourdes colonnes. Les bas-côtés ou courtines nous offrent le pilier germanique proprement dit et sont sans doute l'ouvrage de maître Estienne Bon OEil qui alla construire la cathédrale d'Upsal à peu près sur le même plan (5). C'est un fait assez curieux que les autres nations aient été tributaires de l'Allemagne et du nord de la France pour l'architecture religieuse. L'Italie elle-même, qui semblerait devoir faire exception, fut plus d'une fois forcée d'appeler des Allemands pour terminer ses voûtes, et sans eux jamais peut-être le dôme de Milan n'eut été achevé. La France avait dès lors la mission de propager les idées chrétiennes comme les arts chrétiens. Le développement de cette idée même sous le rapport de la langue romane ou française, « alors la plus délitable et la plus commune à toutes

(1) Gilbert, *Descrip. de N.-D. de Chartres*, 1824, 8°, p. 29 et suiv.
(2) Didron, *Rapport sur la monographie de la cathédrale de Chartres*, 1839, p. 10.
(3) De Caumont, p. 140 et 166; *catalogue des églises du XIII^e^ siècle en France.*
(4) Gilbert, *Description de N.-D. de Paris*, 1821, p. 24.
(5) D'Agincourt, *Hist. de l'art.*, I, p. 74.—Artaud, *Hist. d'Italie*, p. 83. (*Univers pittor.*)

gens » offrirait à cette époque le plus vif intérêt; mais l'architecture, étant alors de tous les arts le plus avancé, devait être aussi celui dont l'exportation fut plus fréquente.

La cathédrale de Reims (1) (1211—1241) n'a peut-être pas ailleurs de rivale dans son genre. Son portail est vraiment une entrée royale et lui donne toujours un air de fête. Reims est l'église de la monarchie, elle semble défier la mort comme cette ancienne monarchie qu'elle représente et où le roi ne meurt pas.

Après Reims il faut citer Amiens, le chef-d'œuvre de l'école française du nord, si remarquable par ses statues délicates et la variété de ses ornemens, et Beauvais dont le chœur seul est achevé, pour nous faire plus vivement regretter que les proportions d'un ensemble aussi grandiose n'aient pas été réalisées. La sculpture y est employée avec une élégance et un goût que l'on rencontre rarement et l'on y peut admirer surtout cette végétation de pierre qui ressemble au filigrane le plus délié. Enfin nous indiquerons encore les cathédrales de Soissons, de St.-Quentin, de Coutances, de Bayeux, de Séez, de Rouen, de Sens, de Dijon comme ayant été en tout ou en partie construites dans ce siècle.

En Belgique, on peut y rapporter l'église de Ste.-Gudule et celle de Notre-Dame du Sablon à Bruxelles, l'église de Laken, quelques parties de St.-Nicolas de Gand et de la cathédrale d'Anvers, le chœur de la cathédrale de Tournay, enfin l'église des Dunes (1214—1262) bâtie par 400 moines qui se partagèrent entre eux les diverses branches du travail, et trouvèrent dans leur couvent des artistes de toutes professions (2).

---

(1) *Descrip. de N.-D. de Reims, par Gilbert*, 1825, p. 5.

(2) Félibien (*Vies des architectes*) cite ce fait d'après Antoine Sanderus, *Flandria illustrata rerum Brugensium*. Am. Duval annonce qu'il lui a été impossible de vérifier cette citation et nous l'avons essayé en vain. — Il

Selon Amaury Duval, la cathédrale de Dijon serait le monument de style germanique qui marquerait avec la Loire la limite des contrées de la France où l'architecture ogivale était en usage. Cette démarcation, comme nous l'avons fait observer, ne peut indiquer que la grande abondance des monumens de ce style au nord de la Loire et leur rareté au-delà, car la cathédrale de Bordeaux et surtout celle de Clermont-Ferrant (Auvergne), toutes deux du XIII[e] siècle, la cathédrale de Lyon elle-même, sont de glorieuses exceptions et rentrent parfaitement, hors cette dernière, dans les caractères architectoniques généralement reçus comme ceux de la première période germanique.

Cette période commence, selon M[r] De Caumont, vers 1160 et se termine vers 1300, du moins en France : peut-être faudrait-il reculer cette date d'environ 40 ans pour l'Allemagne. C'est l'époque de toutes les grandes constructions religieuses, qui deviennent très-rares aussitôt après la première moitié du XIV[e] siècle ; c'est peut-être encore le contraire en Allemagne.

Si les plus beaux et les plus vastes monumens sont des cathédrales et des églises, il n'en faut pas conclure qu'il n'y eut pas alors d'autres constructions. Sans compter les abbayes qui adoptèrent aussi le nouveau style, un nombre considérable d'hôpitaux et d'écoles furent bâtis dans ce siècle, en suivant les progrès de la nouvelle architecture (1). Il nous reste encore

pourra sembler étonnant qu'ayant adopté les anciennes limites de la France et de l'Allemagne, nous n'ayons pas fait entrer les monumens belges dans l'un ou l'autre développement artistique. Peu de ces monumens sont encore décrits et leur histoire exige des développemens qui doivent faire le sujet d'un travail particulier. Plusieurs savans ont déjà annoncé leurs travaux sur cette partie si intéressante de l'Histoire de notre patrie et MM. Dumortier, Delepierre, de Reiffenberg, Schayes, Vanhasselt et Voisin ont brillamment ouvert la marche.

(1) Am. Duval, *Discours cité.* — De Caumont, *Hist. de l'archit. civile au moyen âge*, p. 384.

plusieurs de ces hôpitaux et leur distribution atteste combien la charité chrétienne avait déjà étudié les moyens les plus propres à soulager les misères de l'homme C'est là, aussi bien que dans quelques constructions particulières, que nous pouvons nous convaincre que l'art n'était pas exclusivement employé pour les monumens religieux et qu'à côté du luxe, il régnait une certaine aisance dans la société. La splendeur des temples n'impose aucune limite à la somme de bien-être de l'individu, l'Eglise n'oublie pas les besoins corporels de l'humanité, et si l'architecture suit le développement des croyances religieuses, nous en pourrons conclure combien les croyances différentes aboutissent à des résultats différens. En Egypte, les demeures de l'homme vivant, désignées sous le nom d'*hôtelleries*, ont été construites en roseaux et en terre glaise : l'art ne s'est occupé que des demeures des dieux et des morts. (Hope, p. 12.) Les beffrois et les hôtels des villes libres furent construits presque partout au siècle par excellence de la liberté communale : quelques beffrois sont restés debout comme signes de l'antique liberté civile, à côté des magnifiques hôtels de ville bâtis ou rebâtis avec tant de splendeur au XIV^e^ et au XV^e^ siècle. La révolution architecturale se fit sentir jusque dans les châteaux (1) qui se dépouillèrent de leur aspect sévère, guerrier, sombre et despotique, pour s'ouvrir en quelque sorte à la liberté. Plus de ces rocs inaccessibles, de ces remparts gigantesques, on se contente de plusieurs murs d'enceinte, et le seigneur travaille désormais à rendre son château aussi élégant que solide ; il descend dans la plaine, il vit en paix, en amitié avec ses vassaux.

Après avoir exposé l'état de la nouvelle architecture, nous passerons à la sculpture, destinée à jouer un si grand rôle dans le style germanique.

(1) De Caumont, *Hist. de l'archit. militaire au moyen âge*, p. 318.

La sculpture, le plus matériel des arts d'imitation, fut d'abord repoussée des constructions religieuses (1). L'Église faisait l'éducation du germain barbare : elle ménageait son intelligence encore peu capable d'apprécier les sentimens sublimes de la religion qu'il croyait. Aurait-il toujours compris, lui qui avait été adorateur des idoles, qui voyait ses voisins rendre un culte à des représentations humaines, aurait-il toujours compris l'enseignement divin de son évêque et les faibles n'auraient-ils pas été scandalisés? c'était là le motif qui avait fait rejeter, dans le principe, même la peinture. L'Église, comme une bonne mère, ne montrait à l'homme enfant qu'une partie de ses forces et du monde; il eut pu faillir son fils chéri et alors combien de larmes. Avec la foi toujours plus vive et plus éclairée, les représentations humaines (tirées du bois, de la pierre ou des métaux) se répandirent peu à peu surtout dans l'Occident. Pour l'Eglise grecque, avec ses patriarches légistes et ergoteurs, elle avait crainte de tout perdre si elle perdait la lettre ; elle se cramponnait à une forme traditionnelle comme à un dogme, et, après avoir permis les peintures, elle n'autorisa jamais la plastique. On n'en trouve que fort peu d'exemples sauf les petits médaillons et les diverses espèces de dyptiques sculptés en minces bas-reliefs d'après des types constans et coloriés suivant des canons invariables. Chez les peuples Slaves, les Grecs portèrent la même exagération : les peintures ne sont souvent que des bustes (2), on ose à peine sculpter une croix sur un tombeau, à peine quelques lettres.

L'ornementation fit de grands progrès avant la fin du XI^e^ siè-

(1) *Philos. de l'art*, *par* Cyprien Robert, p. 82, 87.

(2) Cyprien Robert, *Cours d'architect. des églises de Russie.* Univ. cathol. t. VII. — Durandus, *Rationale divinorum officiorum.*

cle, mais on ne connaît pas auparavant de statues religieuses proprement dites, au moins dans les églises (1). Toutefois les artistes grecs, qui avaient eu le monopole de toutes les images pieuses, dont l'occident catholique faisait une si grande consommation, se perfectionnèrent vers cette époque, et cette amélioration se fit sentir dans l'Occident. Au XII^e^ siècle, une immense quantité de bas-reliefs, comprenant quelquefois de vastes sujets, couvrent les monumens de l'architecture romane de transition, surtout en France; car la sculpture est plus rare, la statuaire beaucoup moins en usage, dans les monumens de ce style en Allemagne. Les statues sont encore peu nombreuses, elles offrent toujours un long buste, une sorte de raideur et d'absence de mouvement, des poses à peu près semblables, « des types partout admis, partout reproduits avec le scrupule religieux qui tenait à la fois à un sentiment de dévotion et à l'impuissance de l'art (2). »

Le XIII^e^ siècle vit naître de grands perfectionnemens : les bas-reliefs et les statues prennent alors un caractère si net qu'on les distingue toujours des sculptures antérieures, même de celles du XII^e^ siècle. L'extérieur de nos belles cathédrales se peupla d'une légion innombrable de saints et de saintes, de pieux personnages de l'ancien et du nouveau Testament et de la nouvelle société chrétienne. Les figures ont une expression vraiment céleste pour la plupart, et l'on y rencontre quelquefois une telle puissance d'action, que l'on se sent porté à pardonner bien des imperfections à la technique. Pour s'expliquer ce fait, pour pénétrer l'esprit de la statuaire

---

(1) De Caumont, *Hist. de l'archit.* p. 99, 103.

(2) Raoul Rochette, *Cours d'archéologie*, 1828, cité par De Caumont. Am. Duval, *Disc. sur les arts en France au XIII^e^ siècle*, § *sculpture.*

chrétienne, il sera nécessaire d'entrer dans quelques considérations générales qui nous semblent en rendre raison.

Toute œuvre d'art suppose trois choses : la conception de l'artiste, la représentation de son idée c'est-à-dire sa forme sensible, enfin l'étude que chacun peut faire de ce signe pour comprendre l'idée qui l'a conçu.

Dans l'histoire primitive de tous les peuples, nous voyons que l'art a commencé par des images de la Divinité, et de là nous pouvons conclure que l'idée religieuse est la première qui ait influé sur les conceptions de l'artiste. Nous observerons alors combien les systèmes religieux varient et nous ne pouvons nous empêcher d'être frappés de la diversité des notions du beau qu'ils ont introduites chez les différens peuples. La notion du fini et de l'infini, la notion des rapports de l'homme avec l'Être Suprême, l'adoption de tel ou tel principe ont été en cela d'une plus grande importance qu'on ne le croirait d'abord, et, s'il est vrai de dire dans le monothéisme que l'idée du beau est quelque chose d'absolu, en tant qu'attribut infini de l'être infini, il faut reconnaître que les théogonies n'ont souvent montré qu'une face, qu'une partie quelquefois accessoire de cette notion complète, et que le culte le plus vrai pouvait seul présenter l'idée la plus vraie de la beauté. Nous ne pouvons qu'effleurer ici ces graves questions : nous nous bornerons à rechercher d'une part, quelle était la conception de l'artiste, ou pour mieux dire le but de l'art, dans ces belles contrées de la Grèce où la statuaire s'est acquis une si haute célébrité, et d'autre part, quelle était au moyen âge et quelle est encore la conception de l'artiste catholique à qui l'on veut refuser l'honneur d'être statuaire.

Le *nec plus ultrà* de la perfection païenne était la perfection de la forme, perfection que l'on voulait composer comme une notion du genre par les perfections des individus. C'était

en cela que résidait l'idéal, et non dans l'imitation de la na ture individuelle, puisqu'elle n'offre pas au même degré dan un seul sujet toutes les beautés qu'elle reproduit séparémen dans plusieurs (1). L'idéal était quelque chose de conventionne d'abstrait, de généralisé, né de l'imagination qui sacrifia les détails particuliers, qui laissait de côté la réalité pour a river à la perfection qu'elle s'était créée. Tel est, suivan Mr Quatremère de Quincy (2), le style des dieux et des hér chez les sculpteurs grecs. Ce point de départ les fit arriver une grande science anatomique, et l'on peut dire que l'a grec a atteint la perfection humaine, la plénitude de l'homm corporel, tant les corps sont bien modelés, tant ils sont ren dus avec une vigueur et une exactitude qui ont fait le dése poir des modernes. Quant aux facultés de l'homme, l'étude d la physiognomonie fut portée jusque dans ses dernières l mites (3) : quand ses ressources semblèrent épuisées, les têt d'animaux (4) furent étudiées avec un soin tout particulier et ce genre d'expression, si familier aux Egyptiens, concour aussi chez les Grecs à composer les traits des dieux et d héros. Il y aurait injustice à nier le caractère sublime av lequel ils ont exprimé certains sentimens, mais nous rema querons avec Mr G. Schlegel (5) qu'il y a une sorte d'inf riorité dans les têtes grecques, quand par la beauté du res du corps on pourrait croire qu'ils auraient pu leur donn une égale perfection. Que l'on vienne avancer que cette opini

(1) Winckelmann, *Hist. de l'art*, liv. IV, c. 2.

(2) *De l'Idéal dans les arts du dessin*, *Paris* 1837. Ie dissert., § XV 2e diss., § III, IV.

(3) Emériс David, *Recherches sur l'art statuaire*, 1805, p. 57.—Herd *Idées sur la philosophie de l'hist.* XIII, c. 3.

(4) Winckelmann, IV, c. 2 et 4. — Cyp. Robert, *Philos. de l'art*, p. 1

(5) *Leçons sur la théorie des beaux-arts*, *traduites par Couturier Vienne*, 1831, XIVe leçon, p. 154, 155.

n'est émise que par les ignorans (1), incapables de comprendre l'antique, nous répondrons qu'il ne faut pas perdre de vue que cette infériorité est une conséquence de la notion de l'idéal, et le même auteur (2) observe lui-même, qu'on s'est proposé d'éviter l'expression outrée dans les sentimens, que les physionomies de la plupart des statues paraissent appartenir à une race d'hommes supérieurs, non pas impassibles mais doués d'une plus grande force morale. Cette manière de rendre *la passion* n'aura rien d'étonnant pour celui qui connaîtra le code minutieux des bienséances helléniques (3), et nous en aurons une autre explication dans le culte de la forme qui ne permettait pas d'altérer le type conventionnel de la beauté par quelque passion violente (4), loin de permettre d'exprimer une sorte de laideur ou d'irrégularité physique. On ne pouvait alors l'embellir par l'expression de ces grandes idées si puissantes chez nous : il y avait une limite précise au decorum de la souffrance même la plus terrible : le Laocoon et les Niobides en sont des preuves (5). Il fallait plaire avant tout, et bien se garder d'effrayer la sensualité de la chair dans un pays où les arts devaient entrer dans le système de morale publique, qui consistait à opérer *l'instruction par le plaisir* (6). Pour représenter dans les tortures du corps la résignation et l'espérance au lieu de l'indignation et du blasphème, l'hymen de la matière et de l'esprit, régénérés tous les deux dans la foi et dans l'avenir que la foi nous offre, n'était point encore accompli. Toutefois nous aurions tort d'en vouloir aux sculpteurs grecs : ils ont fait faire à leur art des progrès immenses et jamais leur conception n'a

(1) Quatremère de Quincy, *ouvrage cité*, p. 37. — (2). p. 94, 95.
(3) *Voir* Winckelmann, IV, c. 3.
(4) Em. David, *ouv. cité*, p. 381—385.
(5) Cyprien Robert, p. 134.
(6) Aristote, *Polit. VIII*, 9, *cité par Em. David*, p. 30.

trouvé une difficulté à vaincre dans leur génie d'exécution mais leur conception n'était pas plus parfaite que la civilisation de leur temps, et elle devait même sembler complète à leurs contemporains. Nous ne pouvons la juger avec nos idées chrétiennes, et d'ailleurs les théories sublimes des Socrate et des Platon n'étaient pas du domaine de la foule. Qu'étaient ce que les divinités pour elle ? On n'attachait pas grande importance à leurs vertus et, par suite, à l'expression de ces vertus dans les statues qui représentaient ces divinités. Elles devaient être belles; c'était là leur plus haute perfection c'était par là qu'elles l'emportaient sur les hommes dont elles réunissaient toutes les beautés individuelles : enfin c'était une conséquence de l'assimilation de la créature dans son auteur véritable confusion qu'on retrouve à un si haut degré dans l'Inde, dans l'Egypte et même dans la Grèce. L'art y est immuable et résigné (1), tout caractère d'activité véritable, de perfectibilité, lui est étranger.

La conception chrétienne consiste dans la perfection morale; l'artiste n'a pas tant pour but de faire un homme parfait que d'incorporer sa pensée sous forme humaine : et cette pensée, c'est celle d'une âme qui aspire à l'infini, qui fait effort de toutes ses forces pour y arriver. On peut dire que l'art catholique inspire seul le désir de cette perfection dont Dieu est l'archétype. C'est là qu'on retrouve cet élan, cette aspiration vers le ciel qui résulte de la véritable notion de Dieu qui est l'origine d'un véritable progrès. La perfection morale est le summum de l'humanité, l'expression morale est aussi summum de l'art. Or, nous pouvons dire avec Mr Buchez (2) que ce sont les croyances qui seules déterminent l'idée mo-

(1) Cyp. Robert, *ouv. cité.*
(2) *Encyclop. du XIXe siècle, au mot* Art.

rale inséparable du beau et nous trouverons ainsi la raison de cette tendance souvent exclusive de l'artiste chrétien pour la partie spirituelle, morale de son œuvre, et du peu d'importance qu'il attachait au reste. Toujours est-il que les têtes des statues du moyen âge nous prouvent la perfection de l'idéal, de la conception de l'artiste, si le reste de la forme, si les autres parties du corps, n'ont pas été réalisées selon cette conception, et c'est là un fait qu'il importe de faire ressortir, puisque nous avons vu qu'il en était autrement dans les statues antiques. Ce que l'on cherche d'abord, ce n'est pas la perfection du corps, mais la plus grande somme de vertus à exprimer : la Divinité, c'est la vertu dans son infinie perfection; les saints, les grands hommes ne diffèrent du reste de l'humanité que par leurs mérites, peu importe tel ou tel avantage physique.

Ici se présente l'objection la plus ordinaire que l'on a faite en particulier à l'art catholique, objection tirée de la morale même du catholicisme. Selon G. Schlegel (1), « il eut été à penser qu'une religion, qui imposait la mortification de la chair et le détachement des choses d'ici-bas, ne tomberait pas dans une évidente contradiction avec elle-même en prenant des accommodemens avec les arts. » Mr Cousin (2) prétend que la société chrétienne est inhabile à avoir une statuaire : car, dit-il, la sculpture est exclusivement antique : elle est avant toutes choses la représentation de la beauté et de la forme, et le soin, comme l'admiration de la beauté, appartient au paganisme; selon lui, Michel-Ange n'a fait que prouver à force de génie l'impossibilité d'une sculpture moderne. Ces jugemens auraient quelque solidité, si la société

(1) *Ouvrage cité*, XVIe leçon, p. 172.
(2) *Hist. de la phil. du XVIIIe siècle*, Br. 1836, in-18, p. 16, 17.

chrétienne avait admis la notion de l'art païen et si la beauté n'était qu'une forme : mais il n'en est point ainsi, comme nous espérons le prouver par l'ensemble de ce travail. Sans doute, quelque parfaite, quelque spiritualiste que soit la conception d'un artiste chrétien, notre nature exige qu'il donne quelque chose à l'extérieur, qu'il s'adresse à nos sens, et, comme malheureusement nous ne sommes pas des idées pures, nous ne pouvons comprendre nos semblables sans cet intermédiaire. Examinons si c'est en cela que la religion catholique formule quelque opposition ; ne sommes-nous pas les œuvres de Dieu ? des êtres bons en eux-mêmes, tant qu'ils suivent la loi de leur auteur ? Représenter l'homme, qu'est venu laver de ses fautes *le plus beau des enfans des hommes* (1), le représenter dans sa perfection corporelle, c'est ce qui n'a jamais été défendu ou même blâmé. L'art grec s'est-il borné là ? Si l'on prend l'ensemble de ses œuvres, n'y découvrira-t-on pas sans peine qu'il a eu pour but de flatter les passions et que « les sens y parlent aux sens. » On voit que nous laissons de côté dans cette appréciation toutes les statues (et elles sont nombreuses) qui ne respirent que des passions mauvaises.

Nous croyons avec justice pouvoir lui appliquer cette caractéristique qui nous semble tout-à-fait propre à distinguer l'art païen de l'art catholique. Dans l'antiquité,

Imitazione, origine dell' arte.
Realtà, effetto dell' arte.
Diletto, scopo dell' arte.

Et dans le catholicisme,

Inspirazione, origine dell' arte.
Bello, mezzo dell' arte.
Bene, scopo dell' arte.

(1) Ps. XLIX, *Eructavit*, 3. v.

Telle est la génération esthétique (la genesi estetica) des deux arts : le plaisir et le bien leurs buts différens. Or ce bien, quel est-il ? « c'est une certaine charité, un certain amour, une certaine harmonie sociale qui conduisent à Dieu (1). »

La religion chrétienne n'assujettit l'art qu'à cette loi suprême et inflexible de sa morale : elle ne fait la guerre qu'aux mauvais penchans du cœur, aux affections terrestres du corps. L'homme pour elle est esprit et matière et elle tend à maintenir l'équilibre entre ces deux forces dont l'harmonie est possible. Après avoir veillé sur l'homme individu, elle prend soin de l'homme humanité, et dans l'intérêt de tous, dans l'intérêt de la société, l'artiste ne peut représenter que des sujets propres à sociabiliser, c'est-à-dire à rendre meilleur. « La sculpture chrétienne est un dialogue entre les sens et l'esprit, la statuaire grecque produit en nous un sentiment très-pur, le sentiment du beau mais du beau physique. La statuaire chrétienne développe le sentiment du beau physique et du beau moral et plutôt le dernier que le premier (2). » Le beau moral n'exclut à aucun degré la perfection physique, le beau, le fini, la vérité de la forme et ce sera une perfection de plus pour l'artiste de joindre l'exactitude anatomique à la reproduction fidèle d'un sentiment noble, généreux et moral. Le talent de sculpter de beaux membres ne l'emportera jamais sur celui de bien exprimer la pensée : ce premier talent constituait à lui seul un artiste tant que le beau de la forme constituait l'idéal de l'art. Cependant le champ de la pensée s'est agrandi ; le catholicisme a créé un nouveau monde pour l'artiste, les modèles qu'il lui offre demandent des chefs-d'œuvre

(1) Maroncelli, *Addizioni alle mie prigioni di Silvio Pellico*. *Ed.* Baudry, 1834, p. 40, 44.

(2) De Caumont, *ouv. cité*, 2e édit., p. 131.

dans tous les genres, ils exigent un beau céleste (1) et il y aurait folie à vouloir, dans les deux ordres de conception le même genre de beautés physiques. La statuaire antique savait tout ce qu'il fallait pour faire une Vénus ou une Niobé comment ferait-elle une Mère de douleurs ou une Madeleine Dans l'impossibilité d'égaler ces types supérieurs, on a été jusqu'à conseiller de prendre Jupiter et les dieux hellénique pour modèles du Sauveur et des saints. C'est Winckelmann (2) le patriarche de l'art antique dans les derniers temps, qui est l'auteur de ce beau conseil, et s'il était permis de raconter une anecdote au milieu d'une matière aussi grave, nous dirions comment un artiste bysantin ayant osé mettre une tête de Jupiter à son Christ, sa main se dessécha d'elle-même et la santé ne lui fut rendue que par les prières de l'évêque Gennadius (3). Si tous nos artistes, qui ont commis de pareils sacriléges, étaient punis aussi sévèrement, il faudrait plus d'un évêque Gennadius pour leur rendre la santé. L'art antique avait des limites toutes faites : y atteindre, c'était le summum de l'art. Les modernes se sont découragés à la vue de la vaste carrière qui s'offrait devant eux et dans laquelle nos pères s'étaient jetés au moyen âge avec foi et amour. Nous ne pouvons pas entrer dans le détail des causes particulières qui ont pu arrêter Michel-Ange dans les progrès de la statuaire (4). Il est sans doute un de ceux qui ont su le mieux

(1) J. De Maistre, *Examen de la phil. de Bacon*, Paris 1836, c. VII, p. 289, t. II.

(2) *Hist. de l'art.*, liv. IV, c. II, p. 73 (2e vol. trad. d'Huber, Paris 1789). « Michel-Ange lui-même n'a fait qu'emprunter les idées des productions barbares du moyen âge. On ne peut rien voir de plus ignoble en physionomie que les airs de tête du Christ. »

(3) Raoul Rochette, *Disc. sur l'origine des types imitatifs de l'art chrétien*, 1834, 8°, p. 28.

(4) Em. David, *ouv. cité*, p. 435, 436.

régir les deux mondes du sculpteur, l'idéal et le réel (1) ; par sa conception l'artiste « aspire à l'infini, mais sa puissance de reproduction est limitée comme créature, s'il suit le fini, il tombe dans le néant... Toute œuvre belle est vraiment morale parce qu'elle exprime l'harmonie du monde et de son auteur ; l'art est fait pour la beauté souveraine... Les Grecs ont quelquefois pu se placer au-dessus de leur religion et c'est en ce sens que les chrétiens peuvent les admirer et les imiter (2). » Les artistes du moyen âge suivaient des données qui eussent pu les faire arriver à une grande perfection, et l'on est obligé d'avouer que, malgré leur raideur, ces vieilles statues « ont quelque chose d'infini, d'immortel, qu'elles donnent l'idée du surnaturel (3). » Le célèbre statuaire, David d'Angers, reconnaît lui-même « que les productions de cette époque prouvent à quel point une conviction intime et profonde peut imprimer un grand caractère aux œuvres du génie... et le sentiment de la religion chrétienne y est empreint, dit-il, avec une vérité qui ne sera méconnue par personne.» Ce qui frappe surtout dans ces productions de l'art chrétien, c'est cette haute expression qui domine la matière et y fait passer un réalisme vraiment surnaturel. Des régions élevées du haut desquelles l'artiste planait sur son art, il ne subissait pas l'esclavage des sens et ne s'attachait qu'à rendre la pensée de son âme.

La plupart des statues du moyen âge sont drapées, et nous pouvons trouver là une des causes qui ont retardé le développement des connaissances anatomiques. Quant aux défauts de

---

(1) Cyp. Robert, p. 94, 95.

(2) Edgar Quinet, *Le génie de l'art. Revue des Revues*, n° 10, Oct. 1839, édit. de Bruxelles.

(3) G. Schlegel, *ouv. cité*, XVI^e^ leçon, p. 177, où ces paroles sont appliquées à la peinture et aux grandes mosaïques d'Italie.

ces statues, il faut aussi tenir compte de leur multitude presque incroyable, ainsi que du mode d'exécution, puisque souvent elles étaient travaillées sur place par des artistes inhabiles, toujours plus nombreux que les autres. Personne n'a la prétention de transformer cette légion de sculpteurs en génies; mais il serait possible, même au XIII^e^ siècle, de faire un choix de leurs ouvrages, et nous en rencontrerions de beaucoup moins imparfaits qu'on ne veut bien le dire. La question du nu dans la statuaire et celle de sa valeur morale ne peuvent entrer, faute d'espace, dans cette rapide comparaison de l'art grec et de l'art chrétien. La statuaire romaine si riche en belles draperies, la statuaire grecque des temps de Périclès et même, en certaine mesure, quelques monumens du moyen âge où les draperies sont vraiment gracieuses et assez animées pour revêtir leurs personnages d'une nouvelle gravité et d'une grande noblesse, nous fourniraient des argumens, basés sur des faits nombreux, pour combattre l'opinion de la nécessité absolue du nu dans la statuaire.

Nous ne voulons pas dissimuler la difficulté pratique qui peut se présenter quelquefois pour déterminer la moralité d'un ouvrage d'art, parce qu'il en est d'assez indifférens en eux-mêmes; mais cependant on peut dire, que c'est dans le monde moral que le beau nous apparaît avec tout son éclat et toute sa grandeur. Nous pensons que l'ordre naturel dans les mœurs, ou le beau moral, c'est l'ensemble des lois qui règlent le rapport des hommes avec la Divinité et des hommes entr'eux (1), lois qui défendent l'expression de toutes les passions antisociales : les représenter, c'est commettre un crime contre la société et contre la religion, car celle-ci ne proscrit

(1) P. André, *Essai sur le beau. 2^e^ Discours, du Beau moral.*

que ce qui est en désaccord avec le bien-être de la société. Dans notre art moderne, le mérite de la forme, du travail, fait oublier le sujet : on semble perdre de vue, que, si l'on ne veut pas refuser à l'artiste une part dans le travail de la civilisation, il faut examiner si son œuvre est sociale, c'est-à-dire morale, avant de savoir si elle est bien faite (1) : on semble ne pas s'apercevoir que, si l'on ne tient pas compte de ce fait, l'art perdra de plus en plus de sa dignité, et qu'il deviendra indifférent, sans valeur pour la société, si déjà, il ne lui est point nuisible.

En défendant cette théorie, nous devons encore prévenir l'accusation que l'on porte contre elle, c'est de confondre le beau avec l'utile, de transformer les artistes en artisans, et de remplacer par l'idée des besoins, l'idée transcendante de l'idéal, de la beauté pure. A côté des besoins matériels que les arts utiles proprement dits sont destinés à satisfaire, l'homme éprouve, dans son intelligence et dans son imagination, des besoins d'un ordre plus élevé, et ce sont ces besoins que les beaux-arts sont appelés à remplir. Telle peut être la faiblesse de notre nature que ces besoins aient perdu de leur universalité : ils n'en sont pas moins réels, primitifs, ils s'éveillent naturellement en nous, et l'idée du Beau peut être obscurcie, mais elle existe toujours dans une intelligence suffisamment développée. Le Beau, en tant que nous le concevons, est le reflet de la beauté divine, et en dernière analyse il est identique avec la vérité et la bonté. L'idée que nous avons du vrai et du bon est la même que celle du Beau, puisque ce sont trois manières d'envisager un même sujet. Mr Cousin (2) n'admettrait pas cette idée généralement reçue : pour lui,

(1) Buchez, *art. cité.*

(2) *Introd. à l'hist. de la phil.*, Br. 1836, in-18, I, p. 7, 8 et 9.

l'homme commence par connaître l'utile, puis le juste, puis le Beau et ces deux notions sont distinctes de la première. Mais nous observerons avec Mr Gerbet (1) que le juste et l'utile ne sont que des notions inférieures de la notion suprême du bien. « Le juste est le bien en tant qu'universel, l'utile est le bien en tant que relatif à chaque individualité, la charité les unit, les coordonne dans l'intérêt de tous. » Mais le Beau est aussi un bien, et nous ne pouvons séparer l'idée du Beau de l'idée d'une utilité quelconque; c'est à l'aide de l'utile que le Beau se révèle à nous et c'est « l'utile qui lui donne un corps (2). » La vue de la beauté élève, développe l'imagination, éclaircit l'idée du Beau dans notre intelligence, et, si l'on ne veut pas restreindre le mot d'utilité à un sens tout-à-fait grossier, on comprendra facilement comment on peut dire que le Beau et l'utile ne sont rien de différent et comment l'idée morale, inséparable du Beau, est réellement efficace, féconde et en même temps la source de véritables avantages; on apercevra aussi comment une fausse notion peut être nuisible, en faisant appel aux penchans mauvais de notre nature, en transformant une jouissance, une utilité personnelle en un acte contraire à la justice, c'est-à-dire à la jouissance, à l'utilité universelle.

Au reste, si dans la notion chrétienne du Beau, son utilité se traduit sous la forme du bien, ou d'un bon sentiment à faire admirer, d'un vice à faire haïr, d'une vertu à faire aimer, et par dessus tout de la Divinité à faire adorer pour elle-même et pour ses œuvres, il ne faut pas oublier que dans la notion antique, le Beau avait aussi son caractère d'utilité et le plus souvent cette utilité ne lui venait que du côté de la forme.

(1) Gerbet, *Introd. à la phil. de l'hist.*, Louvain 1832, IIe Conférence, p. 57, 58.

(2) Gerbet, I, p. 8.

Écoutons Em. David qui a résumé à cet égard la doctrine des anciens : « Il faut voir dans les formes d'un homme l'instrument de ses jouissances particulières, et tout à la fois celui du plaisir, du bonheur de chacun de ses semblables. P. 44. Chaque membre était plus ou moins beau c'est-à-dire plus ou moins capable de rendre les services auxquels la nature l'a destiné. P. 51... C'est cette convenance de la forme des membres avec leur destination que Cicéron, d'accord avec les Grecs, appelait la beauté. P. 33. » On voit encore par là combien la notion d'utilité est attachée à la notion du beau, et combien cette notion diffère selon l'idée de la beauté chez tel ou tel peuple.

Après cette digression que l'on nous pardonnera en faveur de l'importance du sujet, nous revenons au siècle où nous avons entrepris de montrer l'état des beaux-arts.

En France, le XIII^e^ siècle est par excellence le siècle de la statuaire chrétienne. Notre-Dame de Paris renferme 1800 statues pour la plupart d'un grand mérite; la cathédrale de Reims, 2000; celle de Chartres, 4000; celle de Rouen, un très-grand nombre, mais le XIV^e^ siècle en peut revendiquer une bonne partie. La vie de la Sainte-Vierge est le sujet le plus fréquemment reproduit dans ces vastes épopées de pierre. Nous regrettons de ne pouvoir insérer ici la description pittoresque de ce poëme tel qu'il se trouve sculpté à Paris sur les trois portails (1). « Le sculpteur a commencé à la naissance de la Sainte-Vierge; ordinairement il commence avec le monde, comme à Reims, et l'idée de l'universalité des temps et des lieux possédait tellement l'artiste catholique qu'il n'a pu s'empêcher d'indiquer du moins le vieux monde... on voit Adam et Ève, leur chute et la promesse de Dieu. »

(1) Didron, *la statuaire en France au XIII^e^ siècle*, 3 articles, *Revue de Paris*, 1836, t. IV et VII, édit. belge.

A Chartres, 1814 statues (à l'extérieur) embrassent un vaste poëme dont l'unité vraiment admirable, morale et matérielle à la fois, est une réponse formelle à tous ceux qui ont voulu refuser à l'art chrétien les caractères d'ordre et d'harmonie nécessaires à toute production de l'art. On conçoit combien il est difficile de donner une idée de ces sortes de monumens sans les décrire dans leur ensemble, et cette difficulté justifiera, nous semble-t-il, la longue citation que nous allons emprunter à la plume dramatique de Mr Didron (1) et qui en même temps pourra faire juger des monumens de la peinture.

« Ce cycle épique en quatre branches s'ouvre par la création du monde... (75 statues), depuis le moment où Dieu sort de son repos pour créer le ciel et la terre jusqu'à celui où Adam et Ève, coupables de désobéissance, sont chassés du paradis terrestre et achèvent leur vie dans les larmes et le travail... La cosmogonie biblique, la Genèse des êtres bruts, des êtres organisés, des être vivans, des êtres raisonnables... *forme le premier chant.*

« Cet homme qui a péché dans Adam et qui dans lui a été condamné aux douleurs du corps et à la mort de l'âme peut se racheter par le travail... En les chassant du paradis, Dieu eut pitié de nos premiers parens, et leur donna des habits de peau en leur apprenant la manière d'en user. De là, le sculpteur chrétien prit occasion d'apprendre aux Beaucerons la manière de travailler des bras et de la tête, et... sculpta, sous leurs yeux et pour leur perpétuelle instruction, un calendrier de pierre avec les travaux de la campagne, un catéchisme industriel avec les travaux de la ville... un manuel des arts libéraux... Tel est le second chant *qui représente la science* (103 statues).

(1) *Rapport à M. De Salvandy sur la monographie de la cathédrale de Chartres*, Paris 1839, in-8°, p. 8, 9.

» Il ne suffit pas que l'homme travaille, il faut qu'il fasse un bon usage de sa force musculaire et de ses capacités intellectuelles... Il ne suffit pas d'agir, il faut agir bien, il faut être vertueux. Dès-lors la religion a dû clouer aux porches de N.-D. de Chartres 148 statues représentant toutes les vertus qu'il faut embrasser, tous les vices qu'il faut terrasser... L'homme vit pour Dieu, pour la société, pour la famille et pour lui-même; de là, les quatre ordres de vertus théologales, politiques, domestiques et intimes... C'est le troisième chant *qui offre l'image de la morale*.

« Maintenant que l'homme est créé... que d'une main il prend le travail pour appui et de l'autre la vertu pour guide, il peut aller sans crainte de gauchir... il arrivera au but à point nommé. Il va donc reprendre sa carrière depuis la création jusqu'au jugement dernier... Le reste de la statuaire (1488 statues) sera destiné à représenter l'histoire du monde. Le sculpteur inspiré a deviné, les prophètes et l'apocalypse en main, ce qui adviendrait de l'humanité, bien après que lui, pauvre homme, n'existerait plus. Tel est le 4e chant qui comprend l'histoire de l'homme, et résume, avec les trois autres, l'image ou le miroir de l'univers. »

C'est là une conception grandiose et si nous ne pouvons entrer dans les détails de l'exécution, nous dirons au moins en passant que « parmi les vertus politiques, brille la Liberté. Le mot y est, *Libertas*... Par la place d'honneur qu'elle occupe, cette Liberté triomphante est la seconde en rang. Fille de la Vertu par excellence, qui est personnifiée dans une reine, fière de tournure, verte d'âge, qui se dresse sur un rosier parsemé de roses épanouies et en boutons, elle est à son tour la mère des douze autres Vertus qui marchent après elle comme de petits enfans derrière leur aïeule. » Ibid. p. 13.

En Allemagne, la sculpture avait toujours été cultivée : le

moine Théophile, dans la préface de son ouvrage sur les différentes espèces de peintures, dit à son ami qu'il lui enseignera tout ce que sait l'Allemagne dans le travail de l'or, du cuivre, du fer et du bois; il ne mentionne pas la pierre, et en effet, ce genre de sculpture est moins répandu qu'en France. A la fin du XII^e^ siècle et au commencement du XIII^e^, les sculpteurs allemands jouent un très-grand rôle en Italie : en 1174, Vasari mentionne expressément le sculpteur Guillelmo, nazione Tedesco, qui travailla avec Bonanno, sculpteur Pisan (1). Plus tard, pour faire l'éloge du fameux Nicolas de Pise, Vasari dit encore que non seulement il surpassa les Allemands qui travaillaient avec lui, mais qu'il se surpassa lui-même (2). Le même auteur attribue à un Allemand l'église de Saint-François à Assises (1228—1330) et l'historien de cette église l'appelle *Opus Teutonicum*. Enfin on retrouve les Allemands à Sienne, à Orvieto, à Florence, même à Rome où l'ancien ciboire du vieux saint Pierre leur était attribué (*ciborium cuspidatum germani operis* (3).) Peut-être la désignation de teutonique ou de germanique n'est-elle employée que pour désigner le nouveau style auquel se rapportent ces monumens.

La sculpture d'ornementation avait alors atteint en Allemagne un grand fini et une grande richesse, comme les sculptures de Freybourg nous l'attestent ; mais là, aussi bien qu'à Strasbourg et à Cologne, on rencontre peu de statues en pied, si l'on compare ces monumens à ceux de la Normandie et du nord de la France, où la statuaire est appelée comme la peinture à reproduire des cycles complets. Un des plus beaux morceaux de la sculpture de l'époque, de l'avis des

(1) Vasari, *Vita d'Arnolfo di Lapo*, au commencement.
(2) Albin, *État des arts en Allemagne*, *Hist. d'Allem.* Lebas, II, 439.
(3) Hope, *Hist. de l'archit*, p. 448—450.

Allemands eux-mêmes, se trouve dans l'église de Ste.-Elisabeth à la Marbourg (achevée en 1289). Le tympan du portail renferme une délicate sculpture représentant la Vierge protectrice de l'ordre Teutonique auquel l'église appartenait (1). La Vierge « écrase les vices et les péchés sous la forme de petits monstres. De ses pieds sortent à droite, une vigne chargée de grappes nombreuses ; à gauche, un rosier garni de fleurs où chantent de petits oiseaux, symboles de la vigne du Seigneur et du paradis. De chaque côté, un ange agenouillé adore cette Reine victorieuse du péché, et source éternelle des fruits de la vérité et des fleurs de la vraie beauté. L'exécution répond au sens profond et touchant de l'image. Mr Moller, qui a visité et décrit avec beaucoup de soins tous les édifices gothiques de l'Allemagne, déclare que dans le cours de ses longs travaux, il n'a jamais rencontré une représentation de la Ste.-Vierge qui lui ait paru mieux conçue et mieux exécutée. »

La statuaire reçut une nouvelle extension dans cette période, par l'usage de plus en plus répandu d'ériger des tombeaux dans les églises, à la mémoire des grands personnages ou des bourgeois notables : on les représente couchés sur leur tombe dans l'attitude de la prière ; quelquefois une longue série de bas-reliefs nous donne l'historique des principaux événemens de leur vie. En France, la plupart des anciens rois furent honorés à cette époque de mausolées magnifiques ; celui de Dagobert (2) est un des plus célèbres : les détails de sa composition seraient sans doute fort intéressans, mais il faut encore nous borner à dire que le dessin en est très-vif et surtout assez pur.

---

(1) Voir *Monumens de Ste.-Elisabeth, publiés par le comte de Montalembert.* Paris, in-folio, 1837—1840.

(2) Lenoir, *Musée des monumens français*, 1802, t. I, p. 152.

La plus grande partie des châsses (1) si riches de ciselures, si délicatement ornées de pierres précieuses ou d'émaux, ont été travaillées dans ce siècle. La superbe châsse de sainte Geneviève fut achevée en 1242 par Raoul, l'orfèvre de saint Louis. La châsse de sainte Elisabeth (2) à la Marbourg fut faite en 1249, et passe pour une des merveilles de la ciselure allemande. Quoiqu'elle ait été dépouillée de ses plus belles pierreries à la révolution française, les statues qui la décorent, surtout celle du Christ et celle de la sainte, nous prouvent que les sculpteurs allemands ne le cédaient en rien à ceux de la France et de l'Italie, bien qu'ils travaillassent quelquefois sur de plus petites dimensions. Les beaux mausolées que l'on rencontre en Allemagne, par exemple à Freybourg, ne laissent aucun doute à cet égard.

Les châsses avaient ordinairement la forme d'une église, c'est-à-dire qu'elles étaient surmontées d'un pignon orné de ses pinacles. On en trouve un autre exemple dans ces magnifiques tabernacles, désignés généralement par le nom de *Pixis* ou tourelle à jour, qui se plaçaient sur le maître-autel et renfermaient le ciboire proprement dit. En Italie, on les désignait sous cette dernière dénomination (*ciborium cuspidatum* (3)). Ils étaient aussi ornés de dorures, de mosaïques ou d'émaux, et ce fut surtout dans les églises germaniques de l'occident qu'ils parvinrent à toute leur beauté. L'épithète qui accompagne leur nom indique déjà leur taille svelte et élancée et semble prouver que les Italiens désignaient par là la tendance de la nouvelle architecture. Ce même genre de travail se re-

(1) Amaury Duval, *Discours sur l'état des arts en France au XIII^e^ siècle. Hist. littér.* t. XVI.

(2) *Voir* un superbe dessin dans les monumens de Ste.-Elisabeth déjà cités.

(3) Hope, p. 450.

trouve dans des mausolées de cette époque (*mausoleum cuspidatum* du cardinal Gonzalvi) et dans quelques dais ou trônes pour les évêques.

Nous n'entreprendrons pas d'entrer dans les détails de la sculpture d'ornementation ; il faut reconnaître que la France y a déployé une magnificence délicate et une vivacité remarquable, qu'on ne retrouve peut-être qu'un peu plus tard en Allemagne. Avant de passer à la peinture, nous devons énumérer rapidement divers autres genres de décorations qui se rattachent à notre sujet.

La gravure sur métaux était alors assez répandue, mais moins parfaite que quand elle s'exerçait sur la pierre, comme nous l'attestent les sceaux et les monnaies (1). La gravure en creux sur la pierre, était quelquefois fort habilement exécutée et se pratiquait fréquemment en France. Les sculptures de cette espèce, que l'on a tirées des ruines du monastère de Sainte-Catherine du Val des Écoliers, ne manquent pas d'une certaine grâce (2). Les inscriptions se détachent souvent seules en relief dans ces sortes d'ouvrages. On connaissait aussi l'art de dorer et de damasquiner les métaux, bien que déjà à cette époque on fasse honneur de la damasquinerie aux Arabes. On savait même, selon quelques-uns, fondre des portes de bronze. La connaissance des émaux était assez commune en France et en Allemagne. On s'en servait aussi bien sur les métaux que sur la pierre, et ce dernier emploi n'était pas sans élégance. Une des tombes (3) d'un fils de saint Louis mort en 1236 se trouve à Saint-Denis ; elle est en bois et recouverte de cuivre émaillé. Les émaux de Limoges avaient une grande répu-

(1) Am Duval, *Disc. cité*, § gravure.
(2) *Musée des monumens français*, I.
(3) *Musée I*, 190.

tation, déjà depuis longtemps. On les appelait *opus de Limogia*, *opus Lemoviticum* (1). On s'en servait dans les églises sur les croix, les vases sacrés, les candélabres. Ces émaux étaient, selon Millin, blancs et noirs avec quelques teintes pour les carnations. (Le nom de *Smaltum*, donné aux émaux en général, semblerait désigner une couleur bleue, et ferait croire que les alchimistes connaissaient une préparation de cobalt qu'ils appelaient *smaltum* ou *smatum*, et qui a servi jusqu'à nos jours pour colorer les émaux en bleu.) D'après un passage de Girauld de Borneilh (2), surnommé le Maître des Troubadours, qui avait été sculpteur aux environs de Limoges, on pourrait conclure que la couleur d'azur était certainement en usage et que les émailleurs avaient sur la coloration des connaissances plus étendues que ne le prétend Millin. On lit chez notre artiste poëte du XIII^e^ siècle : « De même qu'une feuille d'étain fondue dans de l'azur donne plus de corps à la couleur... (3) »

A côté des émaux, il faut citer les mosaïques soit à per-

---

(1) Millin, *Dictionn. des beaux-arts*, art. émaux, t. II.

(2) *Biogr. par Em. David*, t. XVII *de l'hist. littér.*

(3) La note suivante nous semble nécessaire pour que nous soyons complet. — La fabrication des tissus de soie, même de ceux où les fils d'or étaient entrelacés, fit de si grands progrès dans ce siècle que l'Occident chrétien cessa en grande partie d'être tributaire de l'Asie ou de Constantinople. Ces grandes tapisseries devinrent en usage dans les églises et parvinrent à une assez grande perfection dès le XII^e^ siècle. En 1134, l'abbé de Saint-Florent de Saumur acheta dans cette ville des tentures pour le chœur de son église; elles représentaient des sujets de l'Apocalypse. (Am. Duval, *discours cité.*) La France et l'Allemagne rivalisaient avec les fabriques de Flandre qui étaient les plus célèbres. Dès le XIII^e^ siècle, Bruges, Arras, Bruxelles et Ypres se partageaient cette fabrication dans laquelle Ypres l'emportait sur ses rivales en finesse et en beauté. (*Voir* diverses notes de M^r^ le baron de Reiffenberg dans l'*Hist. de Bourgogne* et *la Belgique illustrée, par M. O. Delepierre.*) A côté de ces grandes tapisseries historiées, comme on les appelle, il ne faut pas oublier les riches étoffes de tous genres dont on faisait tant d'usage. — Nous n'avons pu profiter des savans travaux de M^r^ Achille Jubinal.

sonnages, soit à compartimens de toutes couleurs. L'Italie en est la patrie classique, au moins pour tout ce qui se rapporte au pavement ou à la décoration des murs. Saint-Marc de Venise n'est pour ainsi dire qu'un vaste tableau à fond d'or et il n'est aucun voyageur qui ne parle de l'émotion profonde que font éprouver toutes ces grandes figures si graves et si sévères, que leurs proportions colossales font apercevoir partout sur les voûtes et sur les murs. L'Italie envoyait ses artistes à l'étranger, et, chose assez étonnante, Rome qui est restée jusqu'à ce jour la seule fabrique un peu importante en mosaïques, y excellait dès cette époque. On peut citer en 1270 en Angleterre la châsse d'Edouard-le-Confesseur, faite par Pierre, artiste romain sous Henri III, et le tombeau de ce prince par un autre romain, Cavallini (1). On en trouve aussi quelques exemples en France et en Allemagne, témoin l'ouvrage du Bénédictin de Saint-Denis cité par Lenoir (p. 110) et ceux qui se trouvaient dans l'abbaye de Cluni maintenant détruite. Si l'Italie l'emporte par les mosaïques, elle est bien inférieure aux nations du nord pour les vitraux, qui ne furent d'abord qu'un autre genre de mosaïque.

La création du nouveau système architectural devait imprimer une nouvelle direction à la peinture, et celle-ci ne resta pas en arrière. Ces belles fenêtres ogivales (qui, dans le style germanique primitif, sont des *lancettes* uniques, ou géminées, si habilement unies même en grand nombre sous un seul cadre), se remplirent de vitraux peints, dont les couleurs diaphanes projetaient dans le saint lieu des ombres enflammées, semblables à des apparitions célestes. Ce genre de peinture porte en soi quelque chose d'inspiré, de surnaturel, que nous avons déjà fait remarquer. L'artiste y peut moins que dans

(1) Hope, p. 149, 152.

les autres arts approcher de la réalité sensible; il doit tenir compte de la surface transparente qui s'offre à lui, surface qui subit toutes les variations de l'atmosphère. Pour en être convaincu, il suffit d'avoir examiné l'effet magique d'un crépuscule ou d'un soleil couchant sur ces gigantesques verrières, ces roses immenses qui sont comme les yeux de la cathédrale, et qui, selon la brillante expression d'un célèbre écrivain belge (1), nous montrent le ciel en perspective. Aussi l'on vit disparaître jusqu'aux derniers vestiges des divers genres d'*opus* qui autrefois couvraient les murs, où les vitraux laissaient tomber ces reflets insaisissables et si animés, qui semblent une révélation d'un monde invisible.

L'usage du verre pour clore les fenêtres des églises est très-ancien. On le retrouve dès le IV^e^ siècle, et il avait déjà fait de grands progrès au siècle suivant à en juger par ce passage de Sidoine Apollinaire (2), qui, en décrivant une église construite à Lyon par le saint prêtre *Patiens* son ami, s'exprime ainsi : « Le marbre parcourt en variations élégantes la voûte, le pavé, les fenêtres, et le saphir éclate dans les diverses peintures qui se détachent sur le fond vert de ses vitraux. » Le bleu, le vert, le pourpre, l'or ou le jaune étaient les couleurs presque exclusivement employées dans ces grandes mosaïques transparentes qui furent en usage en France et en Italie jusqu'au XI^e^ siècle et plus tard encore. L'art de colorer le verre se développa rapidement dans les deux pays, aussi tous ceux qui de nos jours se sont occupés de recherches à ce sujet (3) font-ils honneur de cet art à la France. C'est en effet

(1) *De la peinture sur verre aux Pays-Bas*, par M^r^ le baron de Reiffenberg. 1832, in-4°.

(2) Cité par Dumont, XIV^e^ *Leçon sur l'hist. de France. Univ. cathol.* Sept. 1839.

(3) Brongniart, *Mémoires sur la peinture sur verre*, 1828. — Bareste,

de la France, que partirent de nombreux ouvriers pour aller porter leur science en Angleterre, en Allemagne et en Italie. C'est en France, que se trouvent les monumens les plus anciens et les plus parfaits en ce genre. Au VII[e] siècle, Benoît Biscop, maître de Bède-le-Vénérable, fit venir de France des ouvriers pour fermer de verres les fenêtres de son église (1). La verrerie, dit Bède son biographe, est un noble art inconnu aux Anglais, auxquels les Français l'apprirent (2). Le moine Théophile nous dit dans sa préface, que la France se distingue des autres nations « dans la construction de ses brillans et précieux vitraux. » On voit cependant au X[e] siècle, Gosbert, abbé de Tongersee en Bavière, orner son abbaye de vitraux coloriés et y établir une verrerie qui fut la première en Allemagne (3).

Il faut distinguer ici, entre les assemblages de verres teints unicolores, et les verres peints proprement dits. La première méthode est très-ancienne, mais la peinture par *apprêt* est de création plus récente. Suivant MM. Didron et Lenoir, elle ne remonte pas au-delà du XI[e] siècle, même en France où est son premier berceau : le vitrail à personnages, dont il est pour la première fois fait mention dans les textes, existait alors à Dijon. Les vitraux de Saint-Maurice d'Angers, de Bourges,

---

divers articles de *Revues*. — Didron, deux articles dans l'*Artiste de* 1839 (t. III, 2[e] série, Janvier). — Alex. Lenoir, *Traité de la peinture sur verre*, 1806, et *art. peinture*, *Dict. de la conversation*. — Langlois, *Essai sur la peinture sur verre*, 1829. — Lasteyrie, *Histoire de la peinture sur verre d'après les monumens* (les 2 premières livraisons). — Rio, *De l'art chrétien*, 1836. — Thibaut, *Notice sur la peinture sur verre*, Clermont-Ferrant, 1838.

(1) Lenoir, *Traité de la peinture, sur verre*, p. 250.

(2) Didron, 1[er] *article cité*.

(3) *De la peinture sur verre*, par E... d'Anvers. *Messager des arts et des sciences de Gand*, I[re] livr. 1839.

de Saint-Denis, sont du XII[e] siècle et n'ont de contemporains dans aucun autre pays pour leur étendue et pour leur beauté. Il faut encore y ajouter ceux de l'abbaye de la Trinité à Vendôme, de l'église Saint-Pierre près de Chartres, de Châteauneuf et des cathédrales de Poitiers, de Sens, du Mans et de Chartres, suivant MM. Lasteyrie et Bareste (1). Aussi la période la plus brillante de la peinture par apprêt commence-t-elle en France vers 1140, époque de la construction de l'abbaye de Saint-Denis, où Suger fit placer les plus beaux vitraux qu'il appelle lui-même *saphirisés* : c'est toute l'histoire des croisades ; on y ajouta plus tard celle de saint Louis.

Au XIII[e] siècle, la disposition en roses (rosaces ou rosons) fournit à l'artiste les moyens de montrer toute la richesse de son imagination dans cette variété si gracieuse de compartimens découpés. La rosace est de création germanique (dans le sens que nous avons donné à ce mot) : les roses de Strasbourg, d'Amiens, de Paris, de Reims, de Chartres, de Sens surtout, surpassent tout ce que l'on connaît en ce genre, et celles que l'on trouve en Italie et en Angleterre n'en sont que de pâles copies (2). Dans les grandes verrières de cette époque, les ombres commencent à paraître, les personnages grandissent au point d'avoir quelquefois une taille colossale et remplacent ces petits médaillons entourés de philactères, qu'on voyait auparavant au milieu de marqueteries semblables à celles que l'on exécutait sur les murs ou sur les pavemens. Il faut encore signaler un autre progrès, celui de la coloration et celui de la plus grande étendue des pièces de verre, enfin le rabais considérable sur leur prix, ce qui contribua à en multiplier l'usage (3).

(1) *Articles et ouvrages cités.*
(2) Hope, *Hist. de l'archit.* p. 408.
(3) Bareste, *Revue du XIX[e] siècle*, t. VI.

En Allemagne, les vitraux de Cologne, de Strasbourg et de Freybourg (en Brisgau) se distinguent surtout parmi les vitraux de cette époque, car les belles verrières de la cathédrale de Nuremberg (commencée en 1350) ne datent que de la fin du XIV^e^ siècle. En général, on y rencontre beaucoup de tapis formés de fleurs et de plantes, comme à Sainte-Elisabeth à la Marbourg (1235—1383) (1). Les sujets historiques n'occupent souvent que la partie inférieure des fenêtres, et cette disposition est celle que préfèrent plusieurs archéologues distingués.

En France, outre les églises déjà citées (où l'on trouve aussi des vitraux du XIII^e^ siècle) une partie des vitraux de Notre-Dame de Paris, presque tous ceux de Chartres, de Reims, de Clermont (Auvergne) (2) appartiennent à ce siècle, ainsi que ceux de la Sainte-Chapelle de Paris dont les couleurs purpurines sont passées en proverbe. Les vitraux de la nef de la cathédrale du Mans sont des dons de Charles I^er^, comte du Maine et roi de Naples, qui protégea Cimabué : peut-être ces verrières ont-elles été dessinées par ce peintre?

Les sujets les plus fréquemment représentés sont la vie de J.-C.; la vie de la Vierge, son assomption surtout; le jugement dernier et les gloires du ciel; saint Christophe et saint Joseph; souvent l'histoire contemporaine comme à Chartres et à Reims : saint Eustache, Thomas Becket et saint Remi ; la maison de France à Reims, celle de Halsbourg à Konisfelde en Suisse. L'universalité est un trait caractéristique des œuvres de l'art chrétien; nous en avons eu la preuve dans les sculptures de Chartres, ses vitraux en seraient une seconde.

---

(1) Moller dans les *Monumens de Sainte-Elisabeth publiés par le comte de Montalembert.* In-folio. Paris, 1837-1840.

(2) Thibaut, *ouv. cité.*

Partout on trouve une histoire presque complète de l'humanité depuis la création jusqu'aux joies du paradis, et n'est-ce pas un glorieux essai de l'infini dans le temps, que cette peinture inaltérable qui eût traversé tous les âges, si tous les âges avaient été croyans? mais il faut le dire à notre honte : *etiam periêre ruinæ.*

La propagation de la peinture sur verre fut très-rapide au XIII^e^ siècle surtout en France, où la Normandie est une des provinces les plus riches. « Ce qu'il y a de réellement prodigieux, dit Leviel (1), c'est la quantité d'églises, de cathédrales, d'abbayes, de paroisses même de villages, qui, sans sortir de France, furent vitrées de cette manière au XII^e^ et au XIII^e^ siècle, surtout au XIII^e^, où les églises étaient tellement percées de fenêtres que souvent les fenêtres l'emportaient en étendue sur les corps de bâtimens. La célérité avec laquelle on exécutait ces immenses travaux était telle, que la Sainte-Chapelle de Paris, commencée en 1242, fut achevée en 1247, et se trouva en état d'être dédiée en 1248. » C'est sans doute là une preuve de l'existence des congrégations de peintres verriers (*magister vitrorum* ou *fenestrarum vitri*, comme on les appelait au XV^e^ siècle). Une autre preuve, c'est qu'on retrouve les mêmes dessins, dans le même style, à des époques très-rapprochées dans plusieurs églises d'un même pays ou quelquefois à l'étranger. Malheureusement, on ne possède quelques documens sur ce sujet que pour une époque beaucoup plus récente et pour quelques localités seulement : le XV^e^ siècle pour l'Italie et pour la Belgique.

La peinture sur verre est presque le seul modèle que le moyen âge nous ait laissé dans cette branche de l'art, aussi était-elle vraiment la peinture publique à laquelle contri-

(1) *Art de la peinture sur verre*, *cité par* Thibaut, p. 24.

buaient tous les rangs de la société. On trouve sur plusieurs verrières l'inscription : *Sanctæ Plebi Dei* (1). Les corporations fournissaient chacune leur part; on trouve d'humbles médaillons à côté de grands sujets; quelquefois c'est l'art du village à côté de l'art plus savant de la cité (2). Aucune offrande n'est refusée : le père montrera à son fils le don de ses ancêtres. Le peuple confie à sa cathédrale, à son église, ses peines comme ses joies : il y pourra lire l'histoire des lieux de sa naissance et des miracles que Dieu fit pour lui par l'intermédiaire du patron. Si le pauvre ne peut contribuer de ses deniers à orner son église, n'a-t-il pas son patrimoine dans les douleurs de l'Homme-Dieu, sujet que l'on retrouve si fréquemment? C'était là le livre du peuple : ignorans et savans, tous avaient la même foi. Le synode d'Arras déclare en 1205, que la peinture est le livre des ignorans qui n'en savent pas lire d'autre. Le curé de Saint-Nixier de Troyes annonce qu'il a fait peindre trois vitraux pour servir de catéchisme et d'instruction au peuple (3). C'est ainsi que l'artiste comprenait sa mission. « Nous autres peintres, dit *Buonamico Buffalmaco*, (qui mourut en 1340 et fut élève de Giotto (1276—1336) selon Vasari) nous ne nous occupons d'autre chose que de faire des saints et des saintes sur les murs et sur les autels, afin que par ce moyen, les hommes, en dépit des démons, soient plus portés à Dieu et à la vertu (4). »

La peinture à fresque et la peinture à l'eau d'œuf étaient d'un usage très-répandu au XII^e^ siècle en France comme en Allemagne, mais la nouvelle architecture en restreignit l'usage

(1) Paul Lamache, *Vitraux au moyen âge. Revue européenne*, t. V. Nous y avons en partie emprunté ce qui suit même pour le style.
(2) Gilbert, *Descript. de N.-D. de Chartres*, p. 9.
(3) Rio, *De l'art chrétien*, p. 35, 38.
(4) Vasari, *Vita di Buffalmaco*, apud Rio, p. 88.

aux abbayes et aux maisons particulières. Les plus grands peintres dans ces deux genres, qui allèrent toujours en se développant, peignaient aussi sur verre ou au moins dessinaient les cartons, comme firent Cimabué (1240—1310, suivant Feller, et 1300 selon Vasari) et son disciple Andrea Tafi (—1294) qui passe pour un des plus célèbres mosaïcistes italiens de son temps (1). Tout le monde sait, que le siècle qui nous occupe marque la renaissance de la peinture chrétienne en Italie, et l'expulsion définitive de l'art bysantin avec ses chefs-d'œuvre de laideur et de rudesse. Il existe encore un assez grand nombre d'ouvrages des peintres italiens du XIII^e^ siècle surtout des fresques, et quelques peintures sur bois ou sur métal. Le moine Théophile (2) nous apprend que de son temps on savait peindre à l'huile, mais que la difficulté était de faire sécher les tableaux ou de mélanger les couleurs. Il fallait exposer l'ouvrage au soleil après chaque teinte. Cette méthode lente et fastidieuse doublait la difficulté de peindre les figures, à tel point qu'on a longtemps prétendu que la peinture à l'huile n'était usitée que pour les teintes plates. Cette opinion, déjà démentie par Théophile, a été savamment combattue par Lanzi (Hist. de la peinture en Italie 1824, t. I, p. 128).

La France renfermait encore avant la révolution plusieurs peintures à l'huile, à l'eau d'œuf ou à fresque. En 1802, il ne restait plus guère qu'une seule peinture remarquable dans le Musée des Petits-Augustins. Cette peinture, dont les couleurs sont tellement fraîches qu'elles semblent sortir du pinceau de l'artiste, ornait la coupole du chœur de l'abbaye de Cluni.

---

(1) *Vita d'Andrea Tafi*, apud Vasari, Bologne 1654, in-4°.

(2) *Biogr. univ.* art. cité.

« Elle représente J.-C. assis sur des nuages et dans la proportion de dix pieds, ayant une main posée sur l'Apocalypse, tandis que de l'autre, il montre le ciel, siége de la toute-puissance. Les sept sceaux ferment le sublime ouvrage de Saint-Jean et les quatre points cardinaux du ciel exprimés par le bœuf, le lion, l'aigle et l'homme accompagnent les angles de la composition totale du sujet, qui se détache sur un fond d'or orné de losanges. » Le musée, fondé par Alexandre Lenoir, a été dispersé sous la restauration : on ne sait si cette peinture aura échappé à la bagarre; mais on en peut voir un dessin assez soigné dans le Musée des Monumens français (publié en 1802, t. II). Une grande noblesse, unie à une grande douceur, forme le principal caractère de cette composition digne des temps postérieurs. Les draperies sont faites avec assez de bonheur, mais la tête est vraiment admirable; la pose simple et calme atteste chez l'auteur un dessin large et facile.

En Allemagne, peut-être existe-t-il quelques monumens de la peinture de cette époque dans la précieuse collection des frères Boisserée? Raban Maure, artiste consommé, et Bernward de Hildesheim, qui fonda le musée de Paderborn, n'avaient pas en vain inspiré le goût des arts à leurs compatriotes. Les laïques rivalisèrent avec les moines et l'école de Cologne et de Maestricht devint si célèbre au XIII^e^ siècle que Volfram d'Eschenbach, malgré la rivalité qui existait déjà entre le nord et le midi de l'Allemagne, en fait l'éloge dans son poëme de Parcival, *vers* 4705. « Aucun peintre de Cologne ni de Maestricht ne fera une peinture plus belle que n'était Parcival monté sur son coursier : (1) » Plus tard, la Silésie et la

(1) Albin, *De l'état des arts en Allemagne au XIII^e^ siècle, dans l'Hist. d'Allemagne de* Lebas, t. II, p. 431. (*Univers pittoresque.*)

Bohême eurent aussi leurs écoles. Au siècle qui nous occupe, on rencontre en Italie un grand nombre d'artistes allemands qui rapportèrent dans leurs foyers les progrès que Cimabué, Giotto et sa nombreuse école firent faire à la peinture. Le caractère particulier de cet art au XIII^e^ siècle est une grande expression dans les têtes et souvent une grande dignité dans les poses, le corps est presque toujours négligé, mais les têtes sont parfaites. Nous voudrions en dire davantage, mais il nous faudrait décrire des morceaux isolés et entrer dans trop de détails sur les pieuses traditions alors en usage dans cet art.

Pour avoir une idée juste des monumens de cette époque, il ne faut pas omettre l'intervention de la peinture dans les monumens d'architecture et même dans la glyptique. Les badigeons de toute espèce et de toute couleur sont venus rendre cette étude fort difficile, mais heureusement quelques débris ont échappé, et ils suffisent pour faire sentir ce que devait être l'ensemble (1). En restituant à nos basiliques leur ancienne parure, on serait en état de les comparer à leurs rivales d'au-delà des Alpes qui éblouissent par leurs vives couleurs, par leurs voûtes de mosaïques et par la variété de leurs pilastres, dont le vernis émaillé a conservé l'éclat. Le cinabre et l'azur étaient les deux couleurs en usage presque partout dans l'Orient comme dans l'Occident. On en voit encore des traces à Notre-Dame de Paris (2). La voûte était souvent bleue, étoilée d'or, disposition que l'on retrouve aussi dans le moyen âge Ruthénique. Les grands membres d'architecture avaient une coloration particulière et les murs étaient

(1) La Description du temple du San-Gréal, dans le chapitre III du Titurel, fournit sur l'emploi de la coloration les détails les plus curieux. Boisserée *ouv. cité*, p. 329-333.

(2) Didron, *Statuaire chrétienne au XIII^e^ siècle*, art. cités.

quelquefois, mais rarement, recouverts de ces *opus* colorés, comme dans l'architecture romaine. On rencontre plutôt de petites chapelles ou niches creusées assez profondément dans le mur et qui renferment des sculptures colorées, mais il ne faut pas oublier que la plus grande partie de celles que l'on rencontre aujourd'hui sont du XV^e^ siècle ; quelquefois on y voyait des mosaïques, entremêlées de peintures à fresque ou à l'eau d'œuf et certains monumens réunissaient même tous ces genres de décoration, témoin le tombeau que St. Louis fit ériger à Dagobert dans l'abbaye de St.-Denis et qui avait encore gardé son ancienne coloration du temps de Montfaucon, qui l'a décrit avec soin (1). La Ste.-Chapelle de Paris nous offre encore un exemple de l'usage de l'azur et du cinabre. Les chapiteaux et les archivoltes étaient dorés ; les soubassemens des colonnes étaient ornés de mosaïques de diverses couleurs, et différentes terres vernissées composaient le pavement (2). Les travaux intelligens que l'on exécute à la cathédrale de Tournay ont fait découvrir quelques traces de coloration, mais dans la partie la plus ancienne de ce majestueux édifice, le rouge brique, le pourpre, le bleu, le vert terne et le blanc se mêlent à des dorures assez fraîches quoique d'une teinte rougeâtre, pour faire ressortir les chapiteaux sévères des transepts ou ceux de la nef que caractérise l'ornementation végéto-animale de l'architecture romane. On a trouvé dans l'église Ste.-Croix à Liége quelques fresques à demi-effacées ; enfin la crypte de l'église de N.-D. de Boulogne, que l'on est occupé à rebâtir, a offert quelques restes de coloration et de terres vernissées. La dorure était non seulement employée pour les ornemens, mais encore dans la

(1) Lenoir, t. I, p. 152.

(2) Em. David, *Biographie de P. de Montereau*, *Hist. littér. de la France*, t. XIX, p. 78.

statuaire, sur le bois, le marbre ou la pierre. Les statues étaient souvent colorées en tout ou en partie et portaient quelquefois des yeux de métal. D'ordinaire, la tête et les mains étaient de marbre et le reste en pierre de grès. On essayait même de tirer parti des accidens de coloration qui se rencontrent dans le marbre. La figure était quelquefois dorée; au reste, c'est sans doute ce que nous devons moins regretter, car la statuaire est essentiellement monochrome, et, selon Guillaume Schlegel, les statues de cire les plus parfaites ne servent qu'à confirmer cette thèse. Les fonds d'or sont très-usités dans la peinture : on les retrouve dans les manuscrits, où le XIII^e^ siècle se signale par ces grandes vignettes si délicates et si naïves (1).

Nous avons terminé l'esquisse de l'état des arts du dessin au XIII^e^ siècle, arts tout chrétiens, servant admirablement les vues de la société chrétienne. Nous avons vu quelle était la mission de l'artiste, comment il l'avait remplie, et comment les populations fidèles avaient répondu à l'appel des inspirations divines. Nous n'avons pas eu la prétention de faire une histoire de l'art, ce qui nous eut été impossible. Notre but a été de prouver que les arts du dessin avaient été favorisés par la société chrétienne, qui en avait tiré une grande puissance morale. C'est avec regret que nous avons dû nous borner à ce peu de faits, nous aurions voulu les rassembler tous pour prouver notre thèse : LE XIII^e^ SIÈCLE EST LA VÉRITABLE ÉPOQUE DE LA RENAISSANCE DE L'ART ET EN MÊME TEMPS UNE DES PLUS BELLES PÉRIODES DE SON HISTOIRE. Alors nous aurions montré, comme M^r^ Ozanam l'a fait pour la philosophie et la littérature, que la renaissance des arts a eu lieu dans toute la ferveur des âges catholiques et que le XVI^e^ siècle,

(1) Amaury Duval et Daunou, *Discours cités.*

à qui on a voulu attribuer l'honneur d'avoir tiré l'Europe de la barbarie par l'étude de l'antiquité, n'a été que l'héritier malheureux des temps précédens. Nous disons malheureux, car n'est-ce pas lui qui a tari dans sa source cette énergie vitale qui entraînait tous les cœurs vers un même but? n'est-ce pas lui qui a introduit l'individualisme dans les arts et qui surtout a mis fin à ce développement harmonique et régulier de toutes les puissances d'imitation et d'expression? Toutefois, qu'on ne veuille pas inférer de nos paroles que nous proposions le XIII^e^ siècle, comme l'idéal, le summum de la perfection en fait d'art : c'est un siècle de progrès, comme le moyen âge à toutes ses époques. Nous avons voulu constater ce qu'était ce progrès sans vouloir rien enlever de leur gloire aux siècles suivans. Toujours est-il que si la renaissance a été favorable à certaines branches de l'art, elle a ruiné son unité et l'a fait descendre de cette haute position sociale où les âges chrétiens l'avaient placé?

Nous avons dit en commençant quelques mots de la poésie, il nous reste, pour compléter le tableau des arts, à tracer en quelques lignes la marche de la musique qui jeta beaucoup d'éclat dans ce siècle de progrès véritable, parce qu'il était universel. Les bornes de ce travail déjà trop étendu ne nous permettent pas d'aller étudier dans les auteurs du XIII^e^ siècle les progrès de l'art musical, nous indiquerons au moins les traités d'Albert-le-Grand, de Guillaume de Paris, d'Elias Salomo, d'Engelbert d'Admont, enfin de Jean de Muris qui écrivit son fameux *Speculum musicæ* au commencement du siècle suivant.

Sans parler des chants des troubadours (et même des trouvères) qui ne sont pas sans être fort agréables par leur simplicité élégante ou leur vivacité, sans parler de ces légendes rimées ou de ces drames que l'on chantait dans les

églises ou aux processions, il nous suffira de dire que la musique profane s'était formée sur la musique religieuse qui peut compter le XIII^e^ siècle comme une des époques de sa splendeur; c'est à partir de cette époque que la méthode du chant par partie (ou déchant, *discant* (1)) commence à être en usage et à la fin du siècle le contre-point est déjà répandu, comme nous l'atteste Guillaume de Machault. Le plain-chant proprement dit forme peut-être la partie la plus remarquable de toute cette période musicale, qui présente une certaine analogie avec le développement de l'architecture. « Le XII^e^ siècle, époque de transition que nous appellerions volontiers roman fleuri et tendant à l'ogive, a ses délicieux offices de St.-Nicolas et de Ste.-Catherine où la phrase grégorienne s'efface par degrés pour laisser place à une mélodie plus rêveuse; vient ensuite le XIII^e^ siècle avec ses lignes pures, élancées avec tant de précision et d'harmonie. Sous des voûtes aux ogives si correctes, il fallait surtout des chants mesurés, un rhythme suave et fort; les essais simplement mélodieux des siècles passés ne suffisent plus. Le *Lauda Sion* et le *Dies iræ* sont créés. » (2) L'office du St.-Sacrement où le Docteur angélique a fait passer tout l'amour de son cœur, et le *Dies iræ*, cri de crainte et d'effroi d'une âme qui n'espère que dans la bonté de son Dieu, sont des faits qui semblent se trouver à leur place naturelle dans ce siècle de foi. L'homme chante comme il parle et il parle ou chante comme il pense, aussi trouvons-nous partout cette profonde pureté de mœurs comme de pensées. L'Église le voulait ainsi; elle était persuadée qu'un

(1) Amaury Duval, *Discours sur l'état des arts au XIII^e^ siècle*, § musique.— La bibliothèque royale de Paris possède encore des Mss. de musique de plus de soixante auteurs de cette époque.

(2) *Institutions liturgiques de* Dom Guéranger, prieur de Solesmes. Paris 1840, t. I, p. 352.

homme ne pouvait bien exprimer ce qu'il ne croyait pas ou ce qu'il profanait. On rencontre à chaque pas dans les chroniques : *organista bonis moribus præditus... insignis pietate... multâ que castimoniâ.* L'intégrité de la musique d'église était soignée comme celle du dogme. Il serait intéressant de développer ici l'harmonie si touchante qui existait entre les diverses parties du chant et les rites sacrés de l'Église ou les divers momens du sacrifice (1), mais nous avons hâte de terminer et nous ferons seulement remarquer quelques qualités du plain-chant. Il se distingue par sa grande liberté, il est toute mélodie ; ses tons mineurs, ses tonalités indécises et flottantes sont quelque chose de vague, de libre, qui engourdit, qui éteint une à une les puissances du corps pour laisser à l'âme la faculté d'entrer en contemplation : c'est une aspiration qui monte vers le ciel comme la prière. Il réalise plus que nos artistes n'oseraient même imaginer ; quel est celui qui sans accompagnement, avec des voix rudes et incultes, avec le mauvais goût d'un chantre de campagne, oserait entreprendre d'arriver au sublime (2)? et cependant de pauvres moines y sont parvenus : preuve nouvelle de ce que peuvent la foi et l'amour même au milieu de l'enfance de l'art.

L'usage de l'orgue (3), l'instrument religieux par excellence, contribua puissamment à développer le chant religieux. Cet instrument porte encore, à un très-haut degré, ce caractère d'unité et d'universalité, qui, nous ne nous lassons pas de le répéter, se rencontre dans toutes les œuvres des

---

(1) Digby, *Mores catholici and ages of faith*, London 1834, t. V. ch 3, 5 et 7.

(2) A. Guéroult, *De la musique sacrée et de la musique profane.* Revue encyclop. Juillet 1832. Reproduit dans le *Nouv. Conserv. belge*, t. VIII.

(3) *Voir* D'Ortigue, *Cours sur la musique religieuse.* Univ. cathol., t. III et IV. — *Origines de l'orgue. Revue de Paris*, t. V, Mai 1836, éd. belge. — Millin, *Dictionnaire des beaux-arts.*

siècles chrétiens. Cette vaste synthèse musicale est à elle seule un orchestre. L'orgue hydraulique (c'est-à-dire à vapeur) et l'orgue à soufflets se perfectionnèrent surtout en Allemagne. Au XIII^e^ siècle, l'orgue de San-Salvator à Venise avait déjà un clavier chromatique de deux octaves. On ne peut mieux comparer les orgues de cette époque qu'à notre positif avec les sons de nos grands tuyaux. Ces sons étaient d'abord rudes, mais peu à peu ils devinrent tout-à-fait propres à faire ressortir la majesté simple et libre du plain-chant.

Ainsi dans la cathédrale du moyen âge tout était au complet et nous n'aurions pas d'idées des cérémonies religieuses de ce temps, si nous ne nous représentions ces chœurs nombreux dont l'orgue augmentait la puissance et dont notre chant d'église n'est qu'un écho affaibli et lointain. A la vieille cathédrale il faut tout ce que nos pères y avaient mis : autrement pas d'harmonie dans ces vastes nefs, faites pour la voix d'un peuple entier. Tant il est vrai que le catholicisme avait conduit tous les arts par la main pour les développer ensemble et instituer partout une unité vraiment merveilleuse. Tous les arts sont unis ; aucun n'est indépendant, et chacun supplée à ce qui manque à l'autre. Pour qu'une œuvre d'art soit complète, il faut que tous les arts y aient contribué, parce que tous ils sont nécessaires à la pensée pour son entière manifestation. «Se propose-t-on de convertir une pensée en un signe impérissable, dit M^r^ Buchez, on commence par lui donner un vêtement, une attitude, un geste qui l'annonce au loin : c'est l'œuvre de l'architecte ; puis sur ce vêtement qui va servir de milieu et d'enceinte, on peint, on sculpte, on figure de mille manières, au dehors, au dedans, les passions qui s'agitent autour d'elle et les dévouemens qui la servent : ce sont les œuvres du peintre et du sculpteur. La création plastique et figurative étant achevée, il faut donner au monument la pa-

role et le mouvement. C'est l'œuvre du poëte, qui vient en animer l'intérieur de cérémonies et de narrations, et celle du musicien qui vient accentuer les souvenirs et les enseignemens que le premier a réunis. Alors le signe est parfait. » N'est-ce pas là une haute conception de l'art ? n'est-ce pas là une véritable notion du progrès ? n'est-ce pas dans cette unité universelle de tout ce qui est bon et beau, que le catholicisme faisait marcher le genre humain ? n'était-ce pas un idéal sublime, disons mieux, une réalité sublime de ce que peuvent la raison et le cœur de l'homme ? A la vue de ces âges chrétiens, on regarde douloureusement le présent, où la foi est si faible, la force morale réfugiée dans l'opinion, les productions de l'art, individuelles, sans lien, sans but social, quand encore elles ne sont pas mauvaises. Si nous avons perfectionné certains élémens sociaux, nous en avons laissé bien d'autres, là où le moyen âge les avait amenés. La Providence nous aidera-t-elle à relever tout ce qu'il y avait de parfait dans le passé pour le joindre à nos travaux actuels, et en former une nouvelle société plus parfaite et plus harmonique ? c'est le secret de Dieu, ce n'est pas le nôtre.

Émile Nève.

HISTOIRE NATIONALE.

V.

SUR LA VALEUR HISTORIQUE DE LA CHRONIQUE RIMÉE DE LA GUERRE DE GRIMBERGHE.

L'un des plus anciens monumens de notre littérature nationale est la Chronique rimée de la guerre de Grimberghe, composée en partie par un écrivain du XIII^e^ siècle, en partie par un continuateur qui, comme il le dit lui-même, vivait vers 1400.

La plupart des historiens modernes ont parlé de cette Chronique; tous s'accordent à dire qu'elle renferme une foule d'erreurs, de détails fabuleux et d'anachronismes; mais un d'eux, l'auteur des *Trophées de Brabant*, est allé beaucoup plus loin, et a relégué parmi les fables l'histoire tout entière de cette longue guerre.

J'ai pensé, Messieurs, que l'examen de cet ouvrage et de l'événement qui y est rapporté, entrait dans les travaux auxquels se livre notre société; j'ai fait cet examen et je viens ap-

peler votre attention sur le résultat des recherches auxquelles je me suis livré à ce sujet, recherches toutefois qui ne sauraient être qu'incomplètes, parce qu'elles exigent beaucoup de temps, et que je n'ai pu y consacrer que quelques rares instans de loisir.

Je commencerai par vous présenter un aperçu très-succinct des faits tels qu'ils sont rapportés dans la Chronique; j'examinerai ensuite la valeur historique de ce récit, et enfin la question de savoir si la guerre de Grimberghe doit être mise au rang des fables, comme le pense Butkens, ou si cette guerre a eu lieu réellement.

L'auteur de la Chronique remonte jusqu'à la guerre de Troie, et cherche, à l'exemple de plusieurs autres chroniqueurs de son temps, l'origine de notre nation dans les débris de l'armée troyenne échappés à la destruction de leur ville. Mais sans s'arrêter longtemps à cette fable, il parcourt rapidement la succession des souverains de Brabant, jusqu'à l'époque où Godefroi Ier surnommé le Barbu, qui était comte de Louvain et de Bruxelles, obtint de l'empereur Henri V la dignité ducale de la Basse-Lotharingie.

Un siècle avant, cette dignité avait appartenu à Charles de France, et après lui à son fils Otton. Jusqu'alors tous les seigneurs possédant des terres dans le Brabant, les avaient relevées des ducs de Lothier; mais après la mort d'Otton, avec lequel s'éteignit la descendance mâle de Charlemagne, la puissance des ducs s'était beaucoup affaiblie; les grands vassaux de Brabant, parmi lesquels on comptait en première ligne le seigneur de Grimberghe, n'avaient plus reconnu de suzerain, et s'étaient dispensés de faire hommage de leurs seigneuries aux successeurs d'Otton dans la dignité ducale, ou à ses héritiers dans le comté de Bruxelles.

Cet état de choses continua jusqu'à l'époque où Godefroi

le Barbu, déjà comte de Louvain et de Bruxelles et marquis d'Anvers, fut investi du duché de Basse-Lotharingie. Cette dignité lui procura un grand accroissement de puissance, dont il fit le premier essai en sommant le seigneur de Gaesbeke, celui de Hornes et quelques autres à venir lui faire hommage de leurs terres, comme ils l'avaient fait du temps du duc Charles. Ces seigneurs obéirent; mais celui de Grimberghe ayant été sommé à son tour, fit répondre au duc Godefroi, qu'il n'était pas son vassal, qu'il ne reconnaissait en ses seigneuries d'autre chef que Dieu, si ce n'est cependant en ce qui regardait la route conduisant de Grimberghe à Bruxelles, qu'il tenait en fief de l'empereur.

Cette réponse n'était pas de nature à satisfaire le duc de Brabant, aussi celui-ci envoya-t-il une députation vers l'empereur pour le prier d'intervenir et de maintenir son représentant en Belgique dans ses droits et prééminences. Henri V se rend à Bruxelles et de là à Afflighem, où il mande le sire de Grimberghe, Arnould Berthout. Ce dernier s'excuse d'aller en personne, se disant malade, mais il envoie ses deux fils Wauthier et Gérard, qui, après avoir entendu le chef de l'empire, lui répondent que leur père et ses prédécesseurs ont cessé de faire hommage de leurs terres au duc de Brabant depuis cent ou deux cents ans; ils ajoutent toutefois qu'ils rapporteront fidèlement à leur père ce que l'empereur leur a dit.

Quand ils furent de retour à Grimberghe, Arnould convoqua tous ses parens, ses amis et ses vassaux, et les pria de l'aider de leurs conseils. On délibéra sur ce qu'il fallait faire: il fut résolu de refuser l'hommage au duc de Brabant, et de risquer corps et biens plutôt que de se soumettre aux exigences du duc Godefroi. Mais comme il convenait de ne pas offenser l'empereur, il fut en même temps résolu de députer vers le monarque, pour lui faire connaître les raisons qui fai-

saient agir ainsi le sire de Grimberghe. Les envoyés trouvèrent Henri V à Louvain. Après qu'ils eurent rempli leur mission, l'empereur leur dit qu'il y avait doute, et que par conséquent chacun pouvait faire de son mieux, pour défendre son droit. Ceci se passa en présence du duc, qui jura qu'il aurait raison du sire de Grimberghe, dût-il lui en coûter villes et villages.

Dès-lors on se prépara à la guerre des deux côtés. Le duc de Brabant usa le premier de voies de fait. Il fit arrêter et jeter en prison quelques marchands de Grimberghe qui se rendaient à Bruxelles, et refusa de les relâcher; alors ceux de Grimberghe usèrent de représailles et se mirent à faire des courses sur les terres du duc. Les gens de ce dernier avaient pour refuge le château de Netelare près de Vilvorde; tandis que ceux de Grimberghe se retiraient au besoin dans la forteresse de ce nom. Ces incursions réciproques durèrent des années : tout fut détruit depuis Grimberghe jusqu'à Bruxelles; rien ne demeura debout autour de Vilvorde, à l'exception du château de Netelare et du village qu'il couvrait.

Le sire de Grimberghe n'osa pas entreprendre de combattre son adversaire en rase campagne, ne pouvant opposer des forces égales à celles du duc de Brabant, qui recevait des secours de l'empereur. On essaya plus d'une fois de faire la paix, mais il se rencontra toujours des gens qui surent l'empêcher.

Cependant Godefroi le Barbu mourut en 1140, et laissa ses états à son fils appelé comme lui Godefroi, deuxième du nom. Celui-ci continua les hostilités sur le même pied, mais avec moins de succès que son père : de sorte que le sire de Grimberghe reprit sur Godefroi II plusieurs terres que le premier Godefroi lui avait arrachées.

Malheureusement Godefroi II ne fit que passer; il mourut

Grimberghe. Les Brabançons ayant appris cette nouvelle, de peur d'être attaqués par derrière et de se trouver ainsi entre deux feux, levèrent aussitôt le siége et retournèrent sur leurs pas, pour aller se mesurer avec l'armée du seigneur récalcitrant.

Ils dressèrent leur camp à une demi-lieue de Grimberghe et en vue de celui de l'ennemi. Les chefs de l'armée brabançonne tinrent conseil sur les mesures à prendre pour s'en tirer avec honneur. Il fut trouvé bon de faire chercher le duc enfant à Bruxelles afin que sa présence encourageât les combattans.

D'un autre côté on résolut d'envoyer des hérauts au sire de Grimberghe, pour lui demander une dernière fois s'il voulait mettre bas les armes et se soumettre au jugement des barons de Brabant, ou courir les chances de la guerre. La réponse fut fière et la bataille arrêtée pour le lendemain.

L'armée brabançonne se déploya sur deux champs très-étendus appelés l'un *la Longue-Haie*, l'autre *Priesterlinde*, entre Grimberghe et Vilvorde. Le seigneur de Wesemale, qui était maréchal de Brabant, divisa l'armée en sept corps de bataille, indiqua à chacun la place qu'il devait occuper et leur donna des chefs. Le jeune duc fut placé dans un berceau, que l'on suspendit à un saule, de manière qu'il pût être aperçu de toute l'armée.

En voyant ces préparatifs le seigneur de Grimberghe se reprocha sa témérité, mais il était trop tard pour reculer, et d'ailleurs ses forces ne le cédaient pas pour le nombre de preux chevaliers à celles de ses adversaires. Il fit une courte harangue à ses guerriers, leur recommanda à tous de bien faire leur devoir, promettant que s'ils sortaient vainqueurs de la lutte, il partagerait avec eux les terres de Brabant.

La bataille s'engagea le lendemain du jour de l'Assomption;

elle dura sans relâche pendant toute la journée, au point que la nuit seule put séparer les combattans. Aucun parti n'avait obtenu la victoire; tous deux avaient perdu beaucoup de monde, mais ceux de Brabant plus que les autres.

De retour dans leur camp, les tuteurs du jeune duc considérant les pertes qu'ils avaient essuyées, craignirent de trop compromettre la fortune de leur pupille, et résolurent d'envoyer sans délai vers le comte de Flandre, pour obtenir de nouveaux secours. Cette fois-ci le comte mit des bornes à sa générosité, ne voulant consentir à la demande des envoyés brabançons qu'à la condition que le duc de Brabant, dès qu'il aurait atteint sa majorité, se reconnût vassal de Flandre. Quelque dure que fût cette condition, il fallait s'y soumettre, parce que la nécessité était urgente. Les tuteurs s'engagèrent donc pour le duc enfant, et le comte se mit aussitôt en devoir de fournir les secours.

Mais comme les gens d'armes promis par la Flandre ne purent être à leur poste pour le lendemain, les Brabançons eurent ce jour-là le dessous, sans que l'affaire fût cependant décidée.

Le troisième jour elle fut plus chaude encore que les jours précédens; on se battit de part et d'autre avec beaucoup de courage; mais malgré tous leurs efforts les Brabançons commençaient de nouveau à plier, lorsqu'enfin les secours arrivèrent. Les Flamands se battirent avec courage et décidèrent la victoire en faveur des Brabançons.

La plupart des seigneurs qui avaient combattu dans les rangs de Grimberghe étaient restés sur le champ de bataille; on comptait parmi les morts le fils puîné du sire de Grimberghe : ceux qui survécurent furent presque tous faits prisonniers.

De ce nombre était Arnould lui-même, qui mourut en prison des suites de ses blessures. Wauthier Berthout son fils

aîné, après être resté longtemps captif, obtint sa liberté à la condition que son frère cadet, qui n'avait que douze ans, le remplaçât dans la prison.

Dégoûté de son pays, où il avait été témoin de la ruine de sa maison, il entreprit un voyage d'outre-mer et alla combattre les infidèles avec plusieurs autres seigneurs. Quelques années après, de retour de cette expédition, il apprit que son frère était mort captif et il en conçut tant de chagrin qu'il quitta de nouveau son pays, pour n'y plus revenir.

Cependant le duc de Brabant avait atteint sa majorité, et le comte de Flandre le somma de venir faire acte de *vasselage*. Godefroi se rendit vers lui pour dégager la parole de ses tuteurs, et persuader au comte de ne pas exiger l'accomplissement d'une promesse qui n'avait pas été libre; mais voyant que le prince restait sourd à toutes ses raisons, le duc de Brabant tira son épée et la présentant au comte : « Eh bien! » dit-il, percez-moi de cette épée; je préfère la mort à l'o- » bligation de soumettre mon noble duché à votre comté. » Ces paroles chevaleresques touchèrent le comte flamand; il se contenta de l'hommage de la terre de Termonde, qui était à cette époque une enclave du Brabant. Les deux princes se promirent mutuellement de ne jamais se faire la guerre l'un à l'autre, mais ils ne tinrent pas cette promesse, dit la Chronique.

Peu de temps après ces événemens, l'empereur Frédéric vint en Belgique pour réconcilier le duc de Brabant avec ceux du parti de Grimberghe qui avaient survécu à sa ruine. On alla chercher les deux enfans de Wauthier Berthout que celui-ci avait laissés en partant pour les pays d'outre-mer.

Le duc fit la paix avec eux à condition que la forteresse de Grimberghe fût démolie, et qu'on s'engageât à ne jamais la rebâtir. Enfin la terre et la seigneurie de Grimberghe furent

rendues au plus jeune des deux frères, qui devait les tenir en fief du Brabant et pouvait les transporter en arrière-fief à son frère aîné.

Cette inversion de l'ordre féodal fut faite parce que Wauthier Berthout s'était fait remplacer dans sa prison par son frère cadet.

Ainsi se termina la guerre de Grimberghe, qui commença en 1442 et qui dura 17 ans.

Voilà, Messieurs, l'analyse, la plus exacte que j'ai pu faire, des événemens rapportés dans la Chronique en question. Maintenant que faut-il penser de la valeur historique de ce récit : c'est ce que j'ai à examiner en second lieu.

J'ai déjà dit que l'historien Butkens, dans ses Trophées de Brabant (1), rejette toute la Chronique comme fabuleuse, et il appuie ce sentiment de plusieurs raisons qui certes ne sont pas à dédaigner.

Il prouve d'abord qu'il règne le plus grand désordre dans la chronologie suivie par l'auteur de la Chronique. Celui-ci avance que Godefroi I^er^, ou le Barbu, reçut en 1130 de l'empereur Henri V l'investiture du duché de Lothier. Or il est constant qu'en 1130 Henri V était mort depuis 5 ans et que c'était Lothaire II qui tenait alors l'empire.

Il faut le dire, le chroniqueur est ici entièrement dans l'erreur. Godefroi I^er^ n'obtint pas le duché de Lothier en 1130, mais bien en 1106, comme tous les auteurs le rapportent. Il est vrai que l'acte de collation est perdu; mais un écrivain du XV^e^ siècle, Edmond de Dynter, avait probablement le diplôme lui-même sous les yeux puisqu'il en cite les expres-

(1) Tom. I, p. 118.

sions (1). D'ailleurs Sigebert de Gembloux, auteur contemporain, le dit en termes formels (2).

En second lieu le même chroniqueur donne pour épouse à Godefroi Ier Lutgarde, belle-sœur de l'empereur Conrad III, tandis que Lutgarde fut bien certainement l'épouse de Godefroi II, comme le prouve Butkens par le témoignage de Dynterus et de plusieurs annalistes contemporains (3).

L'auteur de la Chronique est donc évidemment en défaut à l'égard de ses principaux personnages; d'un autre côté, Butkens prouve qu'il n'est pas moins inexact lorsqu'il met en scène les seigneurs de Grimberghe, dont il confond tout l'ordre de succession. Selon la Chronique, les chefs de cette guerre étaient Arnould Berthout et ses deux fils Wauthier et Gérard; le père mourut des suites des blessures qu'il reçut à la bataille de Ransbeke en 1147, et son fils puîné Gérard, surnommé *Drakenbaert*, périt les armes à la main. Mais les deux frères vivaient encore en 1149, puisque dans une charte de cette année ils confirment une donation faite en faveur de l'église de Grimberghe : et même en 1167 Gérard confirme une semblable donation, avec sa femme Mathilde de Ninove (4).

L'auteur des Trophées de Brabant relève encore plusieurs autres inexactitudes du chroniqueur à l'égard de la famille des Berthout; je les passe sous silence pour éviter la confusion qui résulte de la répétition trop fréquente des mêmes noms. Je me contenterai d'ajouter que l'opinion de Butkens se trouve en tout conforme aux meilleures généalogies que nous ayons de l'ancienne maison de Grimberghe.

---

(1) Voyez les *Nouvelles Archives* de M. De Reiffenberg, tom. VI, p. 139.
(2) V. *la Collection de Pistorius*, *Rerum germ. scriptores*, t. I, p. 858.
(3) T. I, 112, et *Preuves*, 36.
(4) Butkens, p. 120. — Miræi t. I, p. 541.

Il est plusieurs fois question dans la Chronique du comte de Flandre. Il y est dit que les tuteurs du jeune Godefroi demandèrent du secours au comte Baudouin ; mais ici l'erreur est de nouveau très-manifeste, puisque depuis 1129 jusqu'à 1168 le comté de Flandre fut possédé, non par un Baudouin, mais par Thierri d'Alsace.

Il est parlé du seigneur de Gaesbeke, qui joue un rôle important dans la guerre de Grimberghe ; mais Butkens affirme que la baronnie de ce nom n'a pris naissance qu'au XIII^e^ siècle, lorsque la terre de Gaesbeke fut donnée en apanage à Godefroi de Louvain, fils de Henri I^er^, qui mourut en 1235.

La Chronique commet encore plusieurs erreurs dans la description des bannières, attribuant à certains comtes et seigneurs des armoiries qu'ils ne portèrent que dans les siècles suivans.

A propos de ces bannières j'ajouterai que l'auteur de la Chronique se complaît avec une singulière affectation à décrire exactement l'écu de chaque baron qui prit part à la guerre. Or on sait que l'origine des armoiries n'est pas beaucoup plus ancienne que la première Croisade. Il est donc impossible que l'usage en fût déjà généralement introduit en Brabant cinquante ans plus tard : d'où il faut conclure que tous ces détails héraldiques sont une pure invention du continuateur de la Chronique, qui vivait vers 1400, c'est-à-dire à une époque où l'art du blason faisait fureur en Europe.

Il faut en dire autant de la description des combats : là les détails sont si nombreux, qu'un témoin oculaire n'en aurait pas pu fournir le quart. En effet chaque rencontre des chevaliers y est rapportée avec toutes ses circonstances, les coups de lance sont comptés, les blessures mesurées et tous les hauts faits d'armes, toutes les prouesses des combattans mieux détaillées que s'il se fût agi d'un simple tournoi.

Ainsi, Messieurs, vous le voyez, la Chronique que nous examinons présente bien des côtés faibles : dans les particularités et les récits, elle porte les caractères d'un roman, et d'un roman mal conçu et mal conduit, puisqu'il pèche à chaque instant non-seulement contre la vérité mais aussi contre la vraisemblance. Cependant ces inexactitudes ne doivent pas nous étonner dans un ouvrage, que nous sommes loin de posséder dans sa pureté primitive. J'ai déjà dit que la Chronique n'est pas sortie d'une seule et même plume, mais qu'elle a été continuée par un écrivain postérieur de beaucoup. Or ce continuateur trahit partout son ignorance, et c'est lui qui semble avoir tout brouillé. Ajoutons que la Chronique paraît avoir été très-répandue en Brabant, au moyen âge, et si nous n'en connaissons aujourd'hui qu'un seul manuscrit provenant de la bibliothèque Van Hulthem, il est certain qu'il y en avait autrefois plusieurs ; or les fragmens qui nous en restent diffèrent tellement du manuscrit Van Hulthem qu'il faut en conclure que l'ouvrage aura été falsifié en beaucoup d'endroits par les copistes (1).

Mais toutes les erreurs que je viens de signaler n'atteignent pas le fait principal, je veux dire la guerre de 17 ans commencée vers 1142 et terminée en 1159. Si donc l'auteur des Trophées de Brabant a eu raison de refuser une pleine croyance au récit du chroniqueur, je ne pense pas qu'il faille, à l'exemple de cet historien, regarder comme fausse ou apocryphe l'histoire tout entière de la guerre de Grimberghe.

Et d'abord il est presque impossible de croire que l'auteur principal de la Chronique, qui vivait au XIII^e^ siècle, et par conséquent pas plus d'un siècle après les événemens, ait pu

(1) V. Mone, *Uebersicht der niederländischen Volks-litteratur älterer Zeit.* Pag. 105 et suiv.

entreprendre d'écrire une histoire fabuleuse d'aussi fraîche date. S'il avait voulu écrire un roman, il eût choisi ses héros au siècle de Charlemagne, comme tant d'autres le faisaient de son temps ; mais il se fût bien gardé de rapporter des faits dont il eut alors été si facile de reconnaître la fausseté, si réellement ils eussent été de son invention. Il y a plus, l'auteur, qui était un homme instruit (1), proteste lui-même de son aversion pour la poésie héroïque, et c'est pour cela qu'il préfère les formes plus simples de la Chronique rimée ; il blâme les poëtes populaires qui de son temps amusaient la multitude sur les places publiques par le récit d'histoires fabuleuses, et ajoute qu'il n'écrit que dans l'intérêt de la vérité et nullement pour gagner de l'argent (2).

Il faut donc croire que l'auteur a travaillé sur un fond vrai et que la guerre de Grimberghe a réellement eu lieu. Toutefois ici il faut s'entendre. Je ne prétends pas m'ériger en défenseur de la première partie de la Chronique : que ce soit là l'ouvrage de l'auteur principal ou du continuateur, cette première partie, qui concerne l'origine de la guerre et regarde Godefroi I, tombe absolument devant la critique. Mais la lutte entre Godefroi III et la maison de Grimberghe, cette lutte, qui s'engage vers 1142 et qui est terminée en 1159 par la destruction de la forteresse, celle-là est réelle et les raisons de Butkens ne sauraient la faire révoquer en doute.

L'auteur des Trophées de Brabant remarque très-bien que Sigebert de Gembloux ne dit pas un mot de la guerre de Grimberghe ; mais cet annaliste mourut en 1112, et la Chronique ne fait éclater le différend entre Arnould Berthout et Godefroi-le-Barbu qu'en 1130, époque où elle dit erroné-

(1) V. Mone, pag. 106.
(2) *Ibid.* pag. 107.

ment que la dignité ducale fut conférée à ce dernier. Le silence d'Anselme est bien plus significatif : cet abbé continua l'ouvrage de Sigebert jusqu'à l'an 1136 sans dire un mot de cette querelle, d'où l'on peut conclure que Godefroi-le-Barbu n'eut point de démêlé avec le sire de Grimberghe, et comme je le disais tout à l'heure, que cette première partie de la Chronique ne mérite point de croyance. Ce point est mis hors de doute par les diplômes que cite Butkens, d'où il résulte qu'en 1107, 1125 et 1132 les Berthout étaient comptés au nombre des fidèles vassaux du duc de Brabant, et avaient coutume d'intervenir comme témoins dans les actes publics.

Dans une charte de 1140 Wauthier Berthout, fils d'Arnoul, figure encore comme témoin appelé par Godefroi II, qui confirme les donations faites par ses ancêtres à l'église de St.-Pierre de Louvain. Mais on remarque que depuis cette année 1140 on ne rencontre plus de diplômes où les Berthout aient apposé leur sceau, ce qui ferait supposer que peu après cette époque le duc et le seigneur de Grimberghe se brouillèrent. Or cette supposition devient presque une certitude par le témoignage du moine d'Afflighem, qui fut un autre continuateur de Sigebert de Gembloux. Cet annaliste rapporte à l'an 115[illegible] (1) qu'une guerre cruelle avait éclaté environ 20 ans auparavant entre le duc Godefroi et Wauthier Berthout, et que Godefroi était encore fort jeune. Il ajoute que pendant cet intervalle les terres des deux rivaux furent en proie à toutes sortes de maux ; que les agriculteurs furent dépouillés de leurs biens, et quittèrent en foule leurs demeures, de sorte que le plat pays resta sans habitans et les champs sans culture. La misère était grande, continue-t-il; les incendies, les meurtres, les violences de toute espèce régnèrent pendant près

(1) Pistorius, *Rer. germ. script.* I, p 973.

ns, jusqu'à ce qu'enfin la guerre fût terminée en 1159
prise de Grimberghe et la destruction de son château,
livré aux flammes et rasé, *ad solum usque dirutum est.*
donc le fond de l'histoire confirmé par un auteur con-
ain, qui marque l'époque, les événemens, la durée
ne de la guerre avec une énergie d'expressions que je
s entièrement rendue et qui ne lui est pas ordinaire.
moine d'Afflighem n'est pas le seul qui fasse mention
guerre cruelle. Albéric, moine des Trois-Fontaines,
ivait dans la première moitié du XIII^e^ siècle, rapporte
même chose; ainsi que Baudouin de Ninove, auteur
même époque, dont la Chronique sera insérée par
Smet dans son *Corpus chronicorum Flandriæ*. L'auteur
hronique rimée, connue sous le nom de *Brabantsche*
ou Gestes des ducs de Brabant, dont M^r^ Willems vient
lier le 1^er^ volume, et qui a été écrite au XIV^e^ siècle,
dmond de Dynter qui écrivait dans le siècle suivant,
tent la guerre de Grimberghe avec plusieurs circon-
et plusieurs détails analogues à ceux de notre ancien
queur (1).

st bien vrai que ces écrivains ont lu et copié souvent
devanciers, chose que j'ai remarquée surtout dans de
; mais puisque les faits essentiels sont consignés dans
rits contemporains avec le laconisme ordinaire aux an-
s de ces temps, il ne faut pas être si difficile sur les
fournis par des auteurs qui ont vécu après les événe-
mais dans un temps qui en était peu éloigné et où ils
core pu consulter les traditions qui s'étaient conservées
le peuple.

rouve encore une preuve bien solide de la principale

. *les Nouvelles Archives de M. de Reiffenberg*, loc. sup. cit.

bataille rapportée par notre Chronique : c'est un acte de l'an 1179 tiré d'un registre des Archives de Bruxelles et cité par Des Roches (1). La charte porte que les Amman, bourgmestre, échevins et conseil de Bruxelles permettent à la jurande des faiseurs de piques et harnais, de se faire payer six vieux écus par tous ceux qui voudraient entrer dans ce métier; et cela en considération des grandes pertes que cette jurande avait essuyées autrefois à la bataille de Ransbeke, qui se donna pendant la guerre des Brabançons contre ceux de Grimberghe.

Enfin dans un diplôme extrait du cartulaire de l'abbaye de Forest et rapporté par Butkens, le duc Godefroi dit que l'acte a été dressé dans la même année où il détruisit Grimberghe: *actum est eo anno quo Grimbergense castrum cepi, incendioque delevi* (2).

Après toutes ces preuves on voit qu'il est impossible de douter un instant de la réalité de cette guerre comme le fait Butkens.

Qu'importe maintenant qu'on ne puisse pas vérifier tous les faits accessoires, que certains détails ne soient pas même vraisemblables, pourvu que les grands traits soient exacts et que les principaux événemens soient appuyés par des documens authentiques? On n'a pas coutume de chicaner sur une foule de circonstances qu'on rencontre dans une histoire contemporaine, et j'oserais parier qu'il y a plus de détails fabuleux dans les *Souvenirs intimes du temps de l'empire* qu'on nous sert en feuilletons, que dans l'histoire si animée et si dramatique de notre vieux chroniqueur.

Il y a cependant un point essentiel bien difficile à expliquer;

(1) T. II, p. 98. V. *les Nouvelles Archives de Reiffenberg*, t. VI, p. 278.
(2) Butkens, I. p. 41. *Preuves.*

c'est la tendre jeunesse de Godefroi III à l'époque de la mort de son père. La Chronique de Grimberghe dit qu'il avait environ un an quand son père mourut; mais comment concilier cet âge si tendre du successeur de Godefroi II, avec l'assertion du moine Albéric qui dit positivement que le jeune duc eut deux frères, Albert comte de Dasbourg et de Moha et Hugues? On a essayé d'échapper à cette difficulté en disant avec Des Roches que ces deux frères étaient probablement posthumes et jumeaux. Mais c'est là une supposition toute gratuite, et je préfère l'explication d'un autre écrivain (1) qui remarque que la mère de Godefroi épousa en secondes noces, en 1153 ou 54, Hugues V comte de Dasbourg; de manière que ces deux frères peuvent avoir été des enfans du second lit, ce qui est plus vraisemblable (2).

Une difficulté bien plus embarrassante, ce sont des chartes données par Godefroi III, ou qui le concernent. Il en est particulièrement une qu'il accorda en 1143, c'est-à-dire l'année même de la mort de son père, à l'abbaye des religieuses de Bygaerden près de Bruxelles (3). Il est bien vrai que dans cette charte Godefroi n'agit pas seul, mais qu'il est assisté de sa mère, comme il le dit expressément : *Ego Godefridus cum matre mea, etc.;* mais s'il était encore au berceau, peut-on s'imaginer qu'il ait pris part à un acte de donation? Ajoutons qu'à ce diplôme, dont l'original se conservait à l'abbaye de Bygaerden du temps de Butkens, est attaché un sceau équestre de la même forme que celui qui se voit à une autre charte du même prince expédiée en 1151.

Et puis cette charte n'est pas la seule en opposition avec la

(1) Dewez, II, 401. V. les *Essais de Villenfagne*, t. I, p. 253.

(2) M^r^ Ernst donne encore une autre solution de cette difficulté dans son *Histoire de Limbourg*, t. III, p. 186, in not.

(3) Butkens, *Preuves*, p. 38.

Chronique. Une autre publiée dans Miræus (1), de l'an 1145, confirme les immunités de l'abbaye de Forest près de Bruxelles. Godefroi y dit expressément qu'il s'était rendu avec sa mère et un grand nombre de ses gens audit monastère, afin de renouveler, devant l'autel de la Sainte-Vierge, les donations faites aux religieuses par son père et son aïeul. Or, il faut en convenir, ce n'est pas là le langage d'un enfant de trois ans.

Enfin en 1147, le 30 Mars, le fils de l'empereur Conrad, après avoir été le mois précédent élu roi des Romains, fut couronné ce jour là à Aix-la-Chapelle, et parmi les princes qui assistèrent à cette solennité, Godefroi duc de Louvain est nommé dans le diplôme impérial (2). Or, il est encore une fois difficile de croire que ce prince soit intervenu dans de pareilles cérémonies, s'il n'était pas plus âgé que le dit la Chronique, selon laquelle il n'aurait eu à l'époque de ce couronnement que cinq ans.

Certes ce sont là des difficultés fort embarrassantes; mais quelque peine qu'on puisse avoir à les résoudre, elles ne sauraient, à mon avis, renverser le témoignage unanime de tous les annalistes contemporains. Or le moine d'Afflighem dit expressément qu'à l'époque de la mort de son père Godefroi était encore au berceau : *Puer adhuc in cunis jacebat* (3).

L'Auctarium Gemblacense, écrit également par un contemporain, dit en termes encore plus précis qu'il n'avait pas un an accompli : *primum adhuc agens ætatis annum* (4). Enfin le même continuateur de Sigebert rapporte, à l'an 1143, que l'empereur Conrad confirma Godefroi encore tout petit enfant

(1) III, p. 43.
(2) Ernst, *Hist. du Limb.* III, p. 102.
(3) Pistorii. I, p. 973.
(4) Ib., p. 962.

dans toutes les dignités et honneurs de ses ancêtres : *Conradus rex concessit filio Godefridi ducis adhuc puerulo quidquid*, etc. (1). Eh bien, tant de témoignages d'auteurs contemporains sont certes irrécusables, et ne permettent point de révoquer le fait en doute. Ne dirait-on pas que ces annalistes ont prévu que l'âge du jeune Godefroi serait contesté par la suite, tant ils s'accordent et semblent s'être donné le mot pour ne laisser aucune issue à leurs contradicteurs ?

Une dernière preuve, qui tranche péremptoirement la question, c'est celle que fournit Mr Schayes dans le *Messager des sciences historiques* (2). Ce savant donne la description des anciens fonts baptismaux qui se trouvaient naguère encore dans l'église de Saint-Germain à Tirlemont; depuis le gouvernement les a achetés et on les voit aujourd'hui au Musée d'antiquités à Bruxelles. Ce monument, qui est en fonte de cuivre, porte le millésime de 1149. Sur la partie inférieure du vase on lit l'inscription suivante : *Anno Dominice incarnationis Mo Co quadragesimo nono, regnante Conrado* (3), *Episcopo Henrico II* (4), *dominante marchione septenni Godefrido.* Voilà l'âge de notre duc de Brabant clairement déterminé et conforme au rapport des annalistes et de notre Chronique. Il est vrai que le mot *dominante* est en partie effacé, mais le sens n'en est pas moins clair.

Je m'arrête ici, Messieurs, pour ne pas abuser de votre attention. Je crois avoir prouvé que la guerre de Grimberghe n'est pas une chimère comme l'a cru Butkens, et que la Chronique dont je vous ai entretenus, et qui sera publiée par la

(1) Ibid.

(2) T. I, p. 139.

(3) L'empereur Conrad III, mort en 1152.

(4) L'évêque de Liége, Henri de Leyen.

Société des Bibliophiles de Gand, apocryphe peut-être pour certains détails, n'en est pas moins pour d'autres détails et dans son ensemble un monument historique d'une assez grande importance.

J. David.

PHILOSOPHIE DU DROIT.

VI.

DU FAIT ET DU DROIT.

§ I.

PRÉLIMINAIRES.

De tout temps l'humanité a distingué les choses et les idées, les institutions et le droit, ce qui est et ce qui doit être. La loi et la liberté, le droit et le fait sont des notions universellement reconnues par la conscience. L'homme dispose de ses désirs et de ses actions; il sait aimer et haïr; il est libre d'agir ou de ne pas agir. Il reconnaît en outre une loi du bien et du mal; il sent la joie ou le remords; il rend hommage au juste et déverse le blâme sur l'injustice.

Il y a longtemps que la législation civile a établi un pouvoir social, des droits individuels, un régime de la propriété, un système pénal, des rapports de famille. La philosophie du droit, de son côté, est appelée de sa nature à juger les faits et les institutions : étudier l'organisation sociale tout entière, en rechercher l'origine le but et les conditions; établir, s'il en existe, les limites de toute volonté humaine; constater, s'il est possible, les droits divers qui forment le patrimoine

de tout homme, telle est l'importante mission de la science du droit.

On ne saurait méconnaître qu'il existe de nos jours une opposition frappante entre le droit et le fait, les idées reçues et les lois sociales. La philosophie et la littérature sont loin d'avoir renoncé aux rêves d'égalité absolue, de communauté des biens, de réhabilitation de la femme, à leur grande illusion d'une régénération entière du genre humain. Le mouvement politique, qui, il y a un demi-siècle, provoqua une réaction si violente contre le passé, semble pousser les générations vers un avenir inconnu. Nous ne prétendons pas que ces oppositions haineuses, ces luttes passionnées, qui fatiguent les nations modernes, ne soient, à tout prendre, que de simples erreurs de la science; nous ne faisons ici qu'établir un parallèle entre la logique des événemens et la logique des idées.

La science du droit est loin de présenter un intérêt d'ensemble, une harmonieuse unité de doctrines. Il y a aujourd'hui deux théories tout à fait opposées en matière de droit et de législation. L'école rationaliste continue de demander à la raison et à la logique l'explication des problèmes sociaux. L'école historique s'attache uniquement aux institutions positives (1); à son point de vue, la famille, l'état, la propriété, sont des données que la science doit reconnaître. L'une est l'école du droit, l'autre l'école du fait. Les philosophes rationalistes ont foi dans les destinées futures de l'humanité; ils saluent dans l'avenir ce qu'ils n'aperçoivent ni dans le présent ni dans le passé. Les partisans de l'histoire s'en vont du moyen âge à Rome, de Rome à Athènes, étudier tour à tour les champs de Mai, le forum et l'agora. Le rationalisme s'est éta-

(1) Montesquieu.

bli dans le sanctuaire de la pensée, bien loin du monde et de la société; la philosophie du fait méconnait le droit de la raison et s'est allé placer au seuil de l'histoire.

Dès son origine, la philosophie rationaliste chercha à donner une base nécessaire aux faits sociaux. La raison était son guide, la nature son point de départ (1); elle voulait trouver le droit dans l'homme; elle étudiait la société dans l'individu. D'après les systèmes anciens de droit naturel, toutes les institutions du monde peuvent être ramenées à une règle simple, primitive, immuable, telle que la sociabilité, le désir du bonheur, le principe de la crainte. Depuis Kant il a été reconnu que toute théorie, quelle qu'elle soit, pour prétendre à l'évidence et à la nécessité logique, doit s'appuyer uniquement sur les lois absolues de la raison. Or le développement individuel comme la vie sociale sont loin d'offrir l'image et de présenter la réalisation fidèle d'un système d'idées ou d'une série de raisonnemens, et le rationalisme aboutit enfin à la négation de tout fait, de toute liberté, de toute activité humaine. La philosophie rationaliste avait commencé par le doute, elle devait finir par le néant (2).

La nature ni la raison ne sauraient servir de point de départ à la philosophie du droit; mais d'un autre côté « il faut savoir ce qui doit être pour bien juger de ce qui est (3). » Aussi est-il tout à fait impossible à la pensée de l'homme d'abandonner à jamais toute investigation philosophique sur

---

(1) Pour prévenir tout malentendu, nous croyons devoir remarquer que les mots *nature* et *raison* sont pris ici dans leur acception restreinte et philosophique.

(2) *Descartes* avait prétendu que la philosophie doit partir du doute; de nos jours la science rationaliste est arrivée, dans le système de *Hege*, au résultat suivant : l'être est égal au néant.

(3) *Émile*, L. V.

l'origine et la nature du droit. L'école historique, il est vrai, a fait des recherches immenses sur le droit positif; grâce à des jurisconsultes tels que Savigny et Hugo, l'histoire du droit romain et le moyen âge nous sont mieux connus que jamais. Cependant la philosophie du droit suppose évidemment une théorie quelconque sur l'origine du pouvoir, sur les destinées de l'homme, sur les rapports de la législation et de la morale, sur les droits et les devoirs des personnes, sur les intérêts à protéger, sur les principes à reconnaître.

Frappés de l'opposition qui existe de nos jours entre les théories et les choses, entre le droit et le fait, entre la philosophie et l'histoire, nous voulons rechercher, dans ce travail, l'origine de cette grande contradiction que présente notre époque; nous commençons ces études par un examen critique des principaux systèmes de philosophie du droit; nous voulons montrer qu'en partant de la nature ou de la raison, on ne parvient point à l'intelligence des choses et des faits sociaux. Après quoi nous indiquerons ailleurs l'origine du droit et l'explication des institutions humaines. Nous tâcherons de compléter ce qui manque aux théories exclusivement positives, en établissant un principe supérieur qui régit l'histoire des législations civiles.

Les divers systèmes que la philosophie rationaliste a produits sur le principe du droit et sur la justice humaine peuvent, ce nous semble, être groupés sous deux catégories, présentant chacune des caractères propres et distincts. La science du droit depuis Hugo Grotius jusqu'à Kant offre un ensemble de doctrines comprises dans l'expression générale de *Droit de la nature;* elles sont pour la plupart l'œuvre de jurisconsultes célèbres. Placés au point de vue des institutions positives, guidés par la jurisprudence romaine, par les doctrines stoïciennes et la philosophie d'Aristote, leurs auteurs ont cherché

dans la nature de l'homme le fondement du droit et de la législation civile. La pensée elle-même, le savoir et la logique sont pour eux des mystères sur la nature desquels la critique moderne n'avait point encore répandu ses lumières (1).

La science du droit a changé de nature depuis que l'auteur de la Philosophie critique et de la métaphysique du droit a formulé les principes nouveaux du rationalisme moderne. Dès-lors la philosophie du droit a entièrement abandonné les faits positifs et les intérêts réels de la vie humaine. Nous croyons pouvoir adopter la dénomination de Kant et l'appeler : *Droit de la raison* (Vernunftrecht).

§ II.

DU DROIT DE LA NATURE.

Le Traité de la paix et de la guerre de Hugo Grotius renferme une théorie de la justice universelle; il expose les droits individuels et nationaux dont la lésion peut donner lieu à réparation (2). Grotius reconnaît l'existence de trois législations différentes : la loi absolue de la nature, la loi positive divine et la loi positive humaine (3). L'origine du droit naturel se trouve dans la nature rationnelle et sociale de l'homme; ce droit est nécessairement connu par la raison (4), et ses préceptes sont obligatoires par eux-mêmes; le droit naturel n'existe point parce que Dieu l'a voulu, mais Dieu le veut parce qu'il existe (5). Il serait encore quand il n'y aurait pas de Dieu personnel et libre (6).

---

(1) On peut voir une appréciation de la critique de *Kant* dans un écrit de *Schelling*, intitulé *Vom Ich als Prinzip der Philosophie.*

(2) Hugo Grotius. *de jure belli et pacis.* L. I, C 1, § 1.

(3) Ibid. *Proleg.* N° 6 et seq., N° 12 et seq, N° 15.

(4) Ibid. L. 1, C. 1, § 10, et *Proleg.* N. 39. — (5) Ibid. L. 1. C. 1, § 10.

(6) Ibid. *Proleg.* N. 11. Ce passage porte : Et hæc quæ jam diximus, locum aliquem haberent, etiam si daremus, quod sine summo scelere dari nequit,

Le droit divin est l'établissement de la volonté positive de Dieu (1). Ses préceptes sont obligatoires; c'est ce que la raison nous démontre d'une manière irrésistible. Les lois naturelles elles-mêmes, quoiqu'elles dérivent de principes évidens pour tout homme, peuvent cependant être attribuées à Dieu qui est l'auteur de la nature (2). La révélation a jeté une nouvelle lumière sur les principes naturels, la plupart des hommes étant entraînés par leurs passions et ayant perdu l'habitude de raisonner (3). Le droit naturel est tellement immuable que Dieu ne pourrait le modifier dans ses préceptes et ses défenses (4); cependant considéré comme loi permissive, il peut être changé par la volonté divine (5).

La législation positive humaine résulte des conventions diverses qui de siècle en siècle sont intervenues entre les hommes et les peuples (6). Les familles isolées, conduites par l'infirmité de leur nature et par des besoins communs se sont réunies en société civile (7). L'homme doit accepter cette nouvelle existence parce qu'elle est meilleure que l'état naturel, c'est même un devoir de changer l'ancienne nature pour la nouvelle (8). La propriété, les jugemens, l'inégalité résultant du fait de l'homme sont légitimes (9). La mesure du droit positif, c'est la volonté qui en est l'origine (10).

---

non esse Deum... Remarquons cependant que Grotius ne paraît pas avoir eu une vue nette et précise de ses principes et qu'ailleurs il s'exprime d'une manière différente.

(1) *Hugo Grotius* L. I, C. 1 § 15.

(2) Ibid. *Proleg.* n. 12. — (3) Ibid. *Proleg.* n. 13.

(4) Ibid. L. I, C. 1, § 10. — (5) Ibid. L. I, C. 2, § 5.

(6) Ibid. *Proleg.* n. 15, Jus civile, jus gentium. — (7) Ibid. L. I, C. 4, § 7.

(8) Ibid. L. I. C. 2, § 1. (Jus posterius) non sumendum tantum si detur, sed omnimodo expetendum.

(9) *Hugo Grotius.* L. I, C. 10, et L. I, C. 3, § 1. — (10) Ibid. L. I, C. 3, § 17.

Nous avons voulu donner un exposé fidèle de la doctrine de Grotius sur l'origine du droit et sur les rapports entre le droit naturel et la législation positive, parce que les principes du traité de la paix et de la guerre, ont passé, en grande partie, dans les systèmes postérieurs. Burlamaqui dérive à la fois le droit et l'obligation de la nature raisonnable de l'homme (1). D'autres font une distinction entre le principe de connaissance du droit (principium cognitionis) et le principe de l'obligation juridique (principium obligationis) (2). Thomasius a montré qu'il n'y a pas d'obligation sans Dieu, cet auteur eût été entièrement dans le vrai en ajoutant que sans Dieu il n'y a point de connaissance positive du droit et de la morale; mais il reconnaît au contraire avec Grotius et Pufendorf que la raison est le principe de connaissance du droit naturel. C'est une doctrine généralement admise par les socialistes et leurs successeurs *qu'il existe une loi de la nature nécessairement connue par la raison et ayant par là même un caractère immuable.*

A cela nous répondons avec la philosophie moderne que la sociabilité (3), le désir du bonheur (4) ou le sentiment de la crainte (5), sont bien des intérêts réels que l'expérience constate, mais que ce ne sont nullement des principes *à priori*, des règles nécessaires d'où l'on puisse dériver un droit immuable. Si j'interroge ma pensée sur la valeur du principe de sociabilité, elle me répond que je pense et que j'existe, abstraction faite de mon désir de société et de l'existence des autres hommes. Le principe de Grotius et de Pufendorf n'est donc pas un principe absolu, nécessaire. D'ailleurs n'y a-t-il

(1) *Principes du droit de la nature*, éd. Dupin t. I, p. 93 et p. 109.
(2) Thomasius, *Fundam. jur. nat.* I. 6. — (3) *Grotius*, *Pufendorf.*
(4) *Thomasius*, et autres. — (5) *Hobbes.*

pas dans la nature humaine une foule d'autres désirs tout aussi légitimes que le désir de société? L'auteur du Traité de la paix et de la guerre n'admet-il pas lui-même que, selon la nature, le désir de conservation l'emporte sur le désir de société (1)? et n'est-ce pas de cette manière qu'il légitime le droit de défense (2)? Dès-lors le désir de société ne suffit plus pour expliquer les divers droits de l'homme; il faut recourir avec Thomasius à une règle plus abstraite, au désir de bonheur qui se trouve au fond du cœur humain.

D'abord s'il est vrai que l'homme est né pour la félicité, qui lui dira où est ce bonheur? oublie-t-on qu'il exista jadis dans la seule école épicurienne, je ne sais combien de vues différentes sur le vrai bonheur? L'homme mesure-t-il d'un seul élan de sa pensée son avenir, la fin de son existence et les voies qui y conduisent? Peut-on concevoir un désir, une pensée quelconque sans un objet de ce désir, de cette pensée? Si l'homme désire le vrai et le juste il faut que la vérité et la justice lui soient révélées. Lorsque le désir atteint son terme et se fait amour, il y a eu une autre volonté qui a aimé, d'où suit que la conscience humaine doit reconnaître une révélation du bien, de la justice et de la vérité.

Et sur quelle base logique repose la croyance que l'homme est né pour la félicité? Suffit-il que le désir du bonheur se trouve dans la conscience telle qu'elle est sortie des mains de la nature, pour que chacun y voie la loi immuable de sa destinée? Le moi humain est un fait, la nature est un fait et non pas une raison. Le désir de félicité pourrait bien ressembler au rêve du prisonnier condamné par une volonté plus forte que la sienne à passer sa vie dans l'ombre et loin de tous ceux qu'il a aimés. Dieu est bon, oui, nous le croyons; mais

(1) De *jure belli et pacis*, L. II, C. 1, § 4. — (2) Ibid.

ce n'est pas la nature qui le dit, c'est lui qui l'a révélé; et la nature fût-elle un principe infaillible pour juger des choses, par là même elle serait nécessaire et absolue, elle serait Dieu.

Le droit naturel, avons-nous vu, part d'un état de l'homme; il se place au milieu des divers intérêts de la vie humaine. Que l'homme désire la société, le bonheur, qu'il veuille conserver son organisme, propager son espèce, posséder des biens, l'expérience seule le constate. La nature humaine est le point de départ; le but est de parvenir méthodiquement à un code de la nature ou, en d'autres termes, à une législation nécessairement connue par la raison. Nous allons suivre les voies ouvertes à la science par les auteurs du droit naturel; c'est ainsi que nous pourrons voir par nous-mêmes si leurs principes conduisent ou non à la solution des problèmes sociaux, s'ils sont féconds comme la vérité ou stériles comme l'erreur.

L'homme, dans la société civile, a conservé les désirs de sa nature : il vit avec ses semblables; il cherche le bonheur, la sûreté et le repos; la propriété, les jugemens, les droits de famille représentent autant d'intérêts légitimes, originaires. Cependant, dit le droit naturel, les institutions civiles quoiqu'elles protégent le développement de l'individu et de la société, ne peuvent être regardées comme lois de la nature. En effet elles dérivent de la volonté humaine; elles ne sont pas les mêmes chez les divers peuples; elles changent continuellement dans chaque pays; œuvre de la volonté libre, elles n'ont rien de nécessaire pour la raison, partant elles ne sont point le droit immuable de la nature; il faut donc leur trouver un modèle, une forme primitive, un point de départ.

Une véritable philosophie s'accorde à dire avec le droit naturel que les institutions civiles proprement dites sont la création de la volonté humaine, que par elles-mêmes elles n'ont

rien d'immuable; mais elle ne cherche point leur origine et leur justification dans un ordre nécessaire de choses indépendant de la volonté humaine, antérieur à la législation civile. Au lieu de remonter, comme les historiens anciens (1), aux misères d'une nature primitive, elle voit le côté absolu du droit dans la pensée divine qui veut la réhabilitation de l'homme et le développement du genre humain.

Tel n'est pas le point de vue que nous trouvons dans les livres de Grotius et de ses successeurs. Les auteurs du droit naturel font abstraction des institutions positives qu'ils ne comprennent point, de l'histoire dont ils ignorent les lois. La nature pour eux est le point de départ nécessaire du droit et des lois civiles. C'est ainsi qu'ils sont forcément amenés à nous montrer l'homme en dehors de l'état social, investi des droits que lui donnent la nature et la raison. Au moins sont-ils obligés de partir de cette hypothèse et de la concevoir comme une donnée scientifique. Cette condition primitive de l'homme est l'image de l'état civil. Tous les droits reconnus par la législation positive s'y présentent dans leur caractère originaire ; ces droits sont également répartis entre tous; toutes les créatures à forme humaine sont des hommes, et elles jouissent de droits égaux et au même titre. L'état des hommes en jouissance égale de tous les droits, c'est *l'état de nature*.

Plusieurs écrivains ont envisagé l'état de nature comme un fait historique. Grotius s'appuie sur le témoignage de la bible, des historiens et des poëtes, pour montrer derrière les âges

(1) Voir par exemple Thucydide, *Guerre du Peloponèse*, L. I. Introduction. —Il est connu que la plupart des peuples de l'antiquité se disaient autochthones, et l'on sait de quelle manière les historiens anciens envisagent l'état primitif des hommes.

cette condition originaire du genre humain (1). Son tableau a toute l'exactitude et offre tout l'intérêt d'une description; il rappelle la fameuse idylle de Rousseau. D'autres auteurs ne se prononcent pas sur le fait d'un état de nature; mais tous reconnaissent des droits nécessaires de la raison, une communauté originaire des biens, une égalité naturelle des hommes, un droit de guerre antérieur aux jugemens qui sans doute ont d'institution civile.

Ainsi la raison est le principe de connaissance du droit : principium cognitionis). En partant de la nature elle arrive à l'égalité, à la communauté, au *droit* de conservation. Or la raison ne peut qu'ordonner ou défendre. Elle n'a qu'une seule mesure pour connaître les choses; dans les jugemens qu'elle porte elle ne fait que constater si un acte ou un état de l'homme est d'accord avec les principes de la nature ou leur est contraire. Dans la première hypothèse il y a devoir de faire; dans la seconde il y a devoir de ne pas faire; dans tous les cas la raison impose une simple *obligation* et ne confère pas un *droit*. L'expérience peut bien montrer que nous avons des droits auxquels nous renonçons à volonté; et en effet le droit, dans le sens subjectif suppose la faculté morale (facultas moralis) de faire ou de ne pas faire; c'est en vertu de ce principe qu'il est loisible au créancier d'exiger sa créance ou d'y renoncer; mais la raison impose des devoirs , elle ne peut conférer des droits (2). Ce qui est conforme à ma nature je dois le faire et je n'ai pas la faculté morale de ne le pas faire (3).

(1) Grotius, *De jure belli et pacis*, L. II, C. 2.

(2) Ce n'est pas ici le lieu d'examiner si la raison peut ou non produire l'obligation ; ceci est étranger à notre argumentation.

(3) Grotius dit lui-même: Humana jura multa constitui possunt præter naturam, *contra naturam nihil*. De jure belli et pacis, L. II , C. 3, § 6.

On peut renoncer à un droit, mais on ne renonce pas à un devoir. Si la nature veut que les hommes partagent leurs biens en commun, personne n'a le droit de sortir de cette communauté. Chacun a le devoir d'écouter la voix de la nature, d'agir toujours d'après ses lois imprescriptibles et de se conformer en toute circonstance à ses préceptes immuables; partant la division des biens et l'occupation deviennent logiquement impossibles (1) :

Ne signare quidem aut partiri limite campum.
Fas erat.

De même, si le fait de défendre sa vie contre l'agresseur injuste est conforme à la nature originaire du genre humain, c'est un devoir de se rendre justice à soi-même. Il est peu logique de prétendre avec Grotius qu'on puisse raisonnablement omettre la défense (2); surtout il est contraire à toute déduction rationnelle de supposer que la défense puisse jamais devenir illicite (3).

D'après le droit naturel, les hommes sont égaux selon la nature; car elle leur donne à tous une raison qui a puissance de connaître, des désirs qui réclament satisfaction; elle les place tous dans les mêmes relations avec le monde des sens. La femme est l'égale de l'homme, le fils n'est point inférieur au père; il n'y a point de distinction entre le souverain et le sujet, entre le serviteur et le maître. Malheureusement ces principes renferment la conséquence que la volonté, la convention ou la force, qui changèrent la constitution originaire du genre humain en établissant l'inégalité des rangs et des conditions, étaient criminelles et contraires à la nature. L'égalité comme la communauté des biens comme la défense

(1) *De jure belli et pacis*, L. II, C. 2, § 5.
(2) Ibid., L. II, C. 1, § 8. — (3) Ibid. § 9.

contre l'agresseur injuste sont des devoirs imposés par la raison et non pas des droits auxquels on puisse renoncer.

Nous ne croyons pas nous écarter beaucoup de notre sujet, en remarquant ici qu'il existe une contradiction absolue entre les idées de liberté et d'égalité. La liberté et l'égalité sont impossibles dans l'état actuel de la nature humaine. La faculté d'acquérir un bien, de s'unir à une femme, de choisir une condition sociale, le travail matériel et le travail de l'intelligence, supposent un ordre de choses dans lequel les hommes ne sont pas égaux; on ne peut concevoir l'activité humaine, le vouloir libre, la pensée elle-même, sans une inégalité entre celui qui agit, pense, veut, et celui qui est resté sans agir, sans penser, sans vouloir. La liberté exclut l'égalité, comme l'égalité exclut la liberté. C'était donc une grande illusion que de vouloir concilier des choses si opposées.

Enfin l'état naturel lui-même, qu'on le prenne pour un fait historique ou qu'on le regarde comme l'idéal des institutions civiles, devient la condition nécessaire du genre humain. On a demandé à Rousseau pourquoi l'homme est sorti de l'état de nature; nous pensons que l'auteur du Contrat social comme ses devanciers a confondu les notions de droit et de devoir. La raison et la nature ne montrent à l'homme que des devoirs; elles ne peuvent lui donner des droits; la nature est nécessaire; les institutions positives sont impossibles.

En dérivant la justice de la nature la science du droit a creusé un abîme entre le devoir et le droit, la loi et le libre vouloir, l'état de nature et l'état social. Le droit naturel, comme la philosophie de Spinosa et de Hegel, n'est en définitive que la négation même du fait et de la liberté. Celui qui le premier crut trouver l'origine du droit dans la nature rationnelle et sociale de l'homme était loin de prévoir les conséquences logiques de sa doctrine. Grotius n'a pas vu toutes

les difficultés que présente la question des rapports entre la loi et le droit, entre la nature et la liberté. En commençant son livre, il se borne à la mention d'une loi naturelle et d'une législation civile (1), et ailleurs il passe immédiatement de la loi au droit subjectif, de la nature à la faculté morale et au libre vouloir (2). Il n'est pas difficile d'expliquer ce défaut de méthode; la philosophie du droit, telle que Grotius l'avait faite, s'était donné la mission de trouver l'origine, le point de départ et la mesure des institutions positives. Dans l'esprit de Grotius et des écrivains qui l'ont suivi, la législation naturelle représente l'ordre primitif des choses tel que la raison doit le concevoir; et c'est à ce point immuable qu'on rattache l'histoire du droit et la chaîne des institutions positives. La nature n'est qu'un horizon, un fond de tableau; ou plutôt c'est un état qu'on emploie pour en expliquer un autre, l'état social. Préoccupés de la justification des lois positives, les auteurs de la Philosophie du Droit placent au milieu de la nature un principe de liberté et de développement, qui est le droit subjectif, le libre vouloir; ce germe grandit dans les siècles, il devient la société civile, cet arbre séculaire à l'ombre duquel les peuples se reposent.

D'après l'auteur du Traité de la paix et de la guerre, la volonté humaine affranchie des destinées immuables de la nature, devient la source et la mesure du droit (3). La liberté, la *facultas moralis*, est l'âme des institutions civiles, elle est l'esprit qui se meut dans l'histoire du droit; y a-t-il volonté, convention il y a droit, et selon la nature il n'y a pas de droit sans volonté. C'est ainsi que pour expliquer la propriété,

(1) *De jure belli et pacis.* Proleg. — (2) Ibid. L. I, C. 1.

(3) Ex voluntate ejus unde jus oritur metiendum est. *De jure belli et pacis*, L. I, C. 3, § 17.

Grotius recourt à une convention primitive qui est expresse ou tacite et se nomme division ou occupation (1). La volonté est la mesure du droit, elle dispose des choses à son gré, et de là l'origine des successions testamentaires et intestat; dans les unes il y a volonté expresse; dans les autres volonté présumée (2). La volonté seule confère le droit; aussi les enfans en bas âge et les furieux n'ont-ils pas un droit de propriété selon la nature, puisqu'ils sont incapables de vouloir (3). L'homme a la faculté illimitée de disposer de ses droits; il peut toujours renoncer à la liberté individuelle et se faire esclave (4). De même il lui est loisible de conférer au souverain les droits les plus étendus. La nature lui imposait le devoir de repousser l'injustice par la force; le Contrat social peut stipuler une défense passive sans limite aucune. Prescrire des bornes au pouvoir, c'est lui ôter son caractère propre, l'indépendance absolue (5).

Comme on le voit, les lois immuables de la nature disparaissent ici devant la volonté humaine; admettez ce principe dans sa nudité; ne pensez plus à la fin éternelle de l'homme, aux devoirs de tous, aux droits de chacun; dès lors plus de limite au libre vouloir, plus de borne aux conventions humaines. Fichte aura raison de dire que si l'homme pouvait aliéner sa pensée à un autre homme et ne plus penser lui-même, personne ne pourrait lui contester ce droit (6). S'agit-il du droit de propriété, il faut admettre un droit absolu d'acquérir des biens et d'en disposer. Qu'un homme établisse

(1) *De jure belli et pacis*, L. II, C. 2, § 2.
(2) Ibid. L. II, C. 7. — (3) Ibid. L. II, C. 5, § 6.
(4) Les anciens auteurs ne doutent pas même de la légitimité absolue de l'esclavage, sous quelque forme qu'il se présente.
(5) *De jure belli et pacis*, L. I, C. 4. Impune quidquid facere.
(6) Fichte, *Ueber die Französische Revolution.*

des bornes aux quatre coins d'un pays inculte, personne ne viendra, malgré lui, y établir sa demeure; les substitutions les plus éloignées deviennent légitimes; la loi civile qui a établi la prescription, l'expropriation forcée a consacré une injustice. D'un autre côté, il est possible en droit que la volonté souveraine ne soit soumise à aucune limite; en admettant une *lex regia de imperio* (1), Flavius Néron eût été en droit de couper la tête au dernier des Romains.

Le principe de la volonté humaine est d'ailleurs une règle dangereuse pouvant être invoqué, et ayant été employé de tout temps, pour justifier les institutions les plus opposées. Dans ce système les lois musulmanes sur la famille seraient aussi légitimes que les lois chrétiennes sur l'union indissoluble d'un seul homme avec une seule femme. La volonté du sévère Romain qui opprime à la fois sa femme, son fils, son esclave, son débiteur, ne différerait pas en droit de la pensée chrétienne qui reconnaît des droits individuels, condamne l'oppression et l'esclavage. Ajoutons qu'il est facile de montrer, l'histoire à la main, que la volonté qui décide l'établissement du droit et règle les destinées de la société n'est autre chose que l'expression de la force. Ceci posé, y a-t-il encore une distance immense du traité de Grotius au Leviathan de Hobbes? « Quand j'entends élever Grotius jusqu'aux nues, dit l'auteur d'Émile, et couvrir Hobbes d'exécration, je vois combien d'hommes sensés lisent et comprennent ces deux auteurs. La vérité est que leurs principes sont exactement semblables; ils ne diffèrent que par les expressions. Ils diffèrent aussi par la méthode; Hobbes s'appuie sur des sophismes et

(1) Lege regia quæ de imperio ejus (principis) lata est, populus ei et in eum omne suum imperium et potestatem concessit, § 6. *Inst. De jure nat. et gent.*

Grotius sur des poëtes; tout le reste leur est commun (1). » Nous pensons qu'il y a du vrai dans cette manière de dire; mais nous doutons que Rousseau lui-même ait évité les idylles et les sophismes.

Des écrivains postérieurs à Grotius, tels que Pufendorf et Thomasius, afin de concilier la loi nécessaire de la nature avec la loi qui dérive de la volonté humaine, font une distinction entre les droits originaires et les droits acquis (jura connata et jura acquisita). A cette division ils rattachent une théorie des droits aliénables et des droits inaliénables. Selon ces auteurs l'homme peut à volonté disposer de certains droits, tandis que les droits primitifs sont imprescriptibles. Mais d'abord nous avons montré qu'en supposant que la raison puisse parvenir à la conception logique du devoir, jamais elle ne peut donner le droit, la faculté morale de faire ou de ne pas faire. Puis la notion de l'homme est générale, elle s'étend à tous les individus et à tous les droits possibles; en partant de la nature on arrive à l'égalité, il ne reste plus de place à la liberté. Supposé même que la liberté humaine puisse changer la communauté originaire, l'égalité primitive, il reste à établir jusqu'où s'étend le libre vouloir de l'homme, quels sont les droits absolus, en quoi ils diffèrent des droits relatifs, où finit le devoir, où commence le droit. Sur ce point la nature et la raison sont tout à fait en défaut. Aucune règle générale ne peut déterminer pour tous les cas et en toutes circonstances, quels sont les droits aliénables, où s'arrête le libre vouloir, la *facultas moralis*, quelle est la limite des conventions humaines. Tout le monde est d'accord que le droit d'existence est inaliénable, qu'il ne dépend pas de moi de conférer à autrui le droit de me tuer. Cependant qui oserait

(1) *Emile*, L. V.

blâmer le sacrifice volontaire du soldat qui meurt pour sa patrie? L'esclavage, dans notre état social, est contraire à la nature; nous l'admettons; mais l'esclavage, dans certaines bornes, ne peut-il pas être d'une nécessité temporaire? Le christianisme a-t-il proscrit l'esclavage comme un péché? l'empire romain, l'humanité tout entière et les classes souffrantes elles-mêmes eussent-elles gagné beaucoup au succès de la guerre des esclaves? De ces faits nous concluons qu'il n'y a pas de règle *à priori* pour décider de l'aliénabilité ou de l'inaliénabilité des droits, pour montrer les limites constantes entre la loi et le droit, entre ce qui est nécessaire et ce qui dépend de la liberté humaine (1).

A ce point nous sommes parvenus au dernier période des systèmes de la nature. Le droit naturel s'était engagé dans une controverse interminable sur la loi et le droit, sur l'égalité et la liberté, sur la communauté et la propriété des biens. On soutenait à la fois les théories les plus opposées sur les droits aliénables et inaliénables. Des auteurs fort connus en Allemagne, partant de la liberté absolue de l'homme, allèrent jusqu'à dénier aux contrats tout caractère obligatoire (2). Enfin vint la critique de Kant qui renversa par leur base tous les systèmes précédens de philosophie et de législation. Malgré la haute estime que nous avons pour des hommes tels que Descartes et Malebranche, nous n'hésitons pas à dire que ces philosophes célèbres laissèrent dans le vague les principes et la méthode de la science rationaliste. A partir de leur époque, nous en convenons volontiers, l'investigation

(1) Ceux qui étudient le droit civil connaissent la fameuse controverse sur la liberté des conventions et les commentaires de la *L.* 6. *C. de pactis.* On se rappelle le Traité de M. Mauguin sur la même question, et les explications diverses des articles 6, 900 et 1132 du Code civil.

(2) Voir sur ce sujet Stahl, *Philosophie des Rechts*, t. I, p. 108 ss.

philosophique fit bien du chemin; mais il est vrai aussi que personne avant Kant ne pénétra jusqu'à la nature intime du rationalisme; il ne se trouva aucun homme, quelle que fût d'ailleurs la portée de son esprit, qui sût s'élever à la notion claire et précise de cette philosophie, ou qui osât donner l'exposé de la méthode rigoureuse qu'elle doit suivre.

§ III.

DU DROIT DE LA RAISON.

Le fondateur de la philosophie moderne en Allemagne a le grand mérite d'avoir compris le premier les conditions que la science rationaliste doit réaliser pour donner à l'homme une certitude absolue. En commençant l'examen du droit de la nature, nous avons montré que le principe de sociabilité, le désir du bonheur, l'observation en général, ne sont pas des règles absolument évidentes et nécessaires par elles-mêmes. Croire à l'observation, ce n'est pas savoir; se fier au témoignage des sens, c'est donner à la nature la foi qu'on ne veut point avoir en Dieu. Kant a établi la différence absolue de l'observation et de l'évidence, des notions *à priori* et des connaissances qui viennent de l'expérience. Ce philosophe a donné un caractère tranché et définitif au rationalisme.

Le but général de la philosophie, depuis Kant, c'est le savoir absolu, illimité, indépendant de l'observation et de la foi. Voici sa méthode. La science absolue doit partir du général, du nécessaire, pour parvenir à la variété des choses. Selon Kant la synthèse est la seule méthode philosophique; elle groupe les connaissances particulières sous une idée générale. Mais cette synthèse, poursuit l'auteur, ne peut s'appuyer sur l'observation puisque l'observation n'est point la

science. Vous n'avez pas le droit, par exemple, d'affirmer en vertu de l'expérience que vous avez un organisme physique. La raison humaine, qui veut la science absolue, ne doit employer que des *jugemens synthétiques à priori* (1); elle part d'une vérité générale, et elle en déduit logiquement, nécessairement d'autres vérités tout à fait différentes. La critique de Kant admet la différence des idées et des choses; ce philosophe prétend par la synthèse ramener des connaissances diverses à l'unité de la science; mais, comme on l'a remarqué, une synthèse *à priori* est une contradiction (2). Aussi la philosophie a nié plus tard la différence des choses et la synthèse; son dogme, c'est *l'identité*, sa méthode c'est *l'analyse*. Pour que la science procède méthodiquement, c'est-à-dire nécessairement, dit Hegel, elle doit analyser une notion et en déduire les autres (3).

D'après le rationalisme moderne, la science, pour qu'elle soit digne de ce nom, doit être un ensemble de vérités rigoureuses, absolues, mathématiques. Ceci posé, la loi et l'obligation se présentent comme des conséquences logiques d'une vérité absolue : « La notion de la loi, dit Kant, renferme un caractère de nécessité et implique une connaissance *à priori* (4). » « L'obligation elle-même est la nécessité logique

(1) Les trois angles d'un triangle sont égaux à deux angles droits : voilà un *jugement analytique*. La matière est pesante : dans cette proposition il y a *deux notions distinctes* dont le rapport est constaté par *l'observation*; c'est un jugement *synthétique a posteriori*.

(2) Deux idées distinctes sont deux idées dont l'une n'est pas contenue dans l'autre, et par conséquent il est impossible de les unir *à priori*. On peut voir sur ce sujet : Stahl, *Philosophie des Rechts*, t. I, p. 131.

(3) Der ganze Fortgang des Philosophirens, als methodischer, d. h. als nothwendiger, ist nichts anders, als nur blos das Setzen desjenigen, was in einem Begriffe schon enthalten ist. *Encyklopädie*, § 88.

(4) Nur in sofern sie (die Sittengesetzen) als *a priori* gegründet und nothwendig eingesehen werden können gelten sie als Gesetze. *Metaph. Anfangsgr. der Rechtslehre*, *Einl.*

d'une action libre comparée à une règle universelle de la raison (1). » Il nous reste à examiner ce point de vue nouveau du rationalisme; il n'entre pas dans le plan de notre travail d'étudier la valeur de la méthode logique ou de contester le point de départ de la nouvelle philosophie. Nous supposons une science absolue, nous admettons que le système des connaissances humaines n'est qu'un enchaînement logique de vérités; et nous voulons montrer que dans cette hypothèse il devient impossible de concevoir le libre arbitre, la personnalité de l'homme, le droit et la morale.

La philosophie moderne ne reconnaît pour légitimes que les vérités nécessaires, logiquement démontrées; mais la liberté, les notions de personne morale et d'action humaine sont en tout point la négation de la déduction logique et de l'enchaînement nécessaire des idées et des choses. Qui dit nécessité exclut la liberté; il y a bientôt deux siècles que ce principe a été démontré. Spinosa prétend prouver que le monde est une substance absolue ayant des affections nécessaires. Aussi cet auteur soutient-il avec une grande logique que tout ce qui existe est nécessaire et que la liberté est une illusion de la pensée humaine. Il importe peu que la philosophie de Kant abandonne la notion objective de la substance, qu'elle parte de la nécessité de la raison; fidèle à la méthode logique elle parviendra comme le Traité de morale de Spinosa à la négation de la liberté et de la volonté humaine. Il est vrai, nous le savons, que l'auteur de la Métaphysique du droit commence son livre par une longue théorie sur la vie morale et sur l'origine de la volonté et du libre arbitre; mais qu'on ne s'y trompe pas; la volonté (der Wille) dans le système de Kant n'est autre chose que la raison elle-même ou la *raison*

(1) Ibid.

pratique. C'est la faculté de créer une législation morale conformément aux lois nécessaires de la pensée (1); la volonté est une substance active, se déterminant d'après des lois nécessaires et ne différant que par son activité de la substance morte de Spinosa. Cette activité de la volonté est tout entière dans la pensée même qui juge et connaît, et les lois morales en sont les conséquences logiques (2). Outre la faculté que nous venons d'analyser, Kant parle encore du libre arbitre (die Freyheit der Willkühr), qui, dans son système, se trouve être la puissance d'agir conformément à la raison pratique (3). Comme on le voit, Kant suppose ici le fait, le choix, la liberté; mais en même temps il renonce à la déduction logique. En effet, quel lien établir entre le libre arbitre et la raison pratique? Quelle est la conception *à priori* du fait et de la liberté? D'où vient cette métamorphose de la pensée nécessaire, de la raison pratique en volonté, en libre arbitre? Je sais bien que dans la nature il y a des changemens et des transitions admirables; chaque jour d'été, je vois le papillon si gai, si libre sortir d'une noire enveloppe; mais je sais aussi qu'il y avait dans ce petit tombeau un principe actif, un germe de vie et de mouvement.

La critique que nous venons de faire du système de Kant s'applique également à la philosophie de Schelling et de Hegel. Ne voir dans le monde qu'une manifestation de l'absolu, c'est

---

(1) Das Begehrungsvermögen, dessen innerer Bestimmungsgrund, folglich selbst das Belieben in der *Vernunft* des Subjects angetroffen wird, heiszt *der Wille.* Der Wille hat selber vor sich eigentlich keinen Bestimmungsgrund, sondern ist, sofern sie die Willkühr bestimmen kann, die practische Vernunft selbst. *Met. Anfangsgr. der Rechtslehre, Einl.*

(2) Ce point est de la plus haute importance pour l'intelligence des livres de Kant.

(3) Die Willkühr die durch reine Vernunft bestimmt werden kann heiszt die freye Willkühr. Ibid.

donner dans un fatalisme nécessaire; prétendre que la nature et l'humanité sont une émanation éternelle de Dieu, que les actions des hommes et les pensées de leur esprit sont le développement de l'être nécessaire, c'est nier qu'il existe un Dieu personnel et libre, c'est détruire la personnalité humaine. La seule méthode philosophique avouée par Hegel est, nous l'avons vu, l'analyse logique des idées. Cette manière de procéder consiste dans le développement ou la transformation d'une notion première ou d'une formule donnée; elle suppose la nécessité du lien et l'enchaînement absolu de ce qui est. Or le libre vouloir se manifeste par une suite de faits qui n'ont aucune relation nécessaire entr'eux ; supposez une pareille relation entre ces actes et vous leur ôtez la liberté; si le monde, selon la pensée de Hegel, n'était que la *manifestation logique de l'idée* (1), tout serait nécessaire, l'homme ne serait pas libre.

La philosophie absolue, comme le droit de la nature, est entraînée par une force irrésistible à la négation de l'existence personnelle de Dieu, de la personnalité de l'homme, du fait et de la liberté. Ce n'est qu'en sortant de la méthode logique, en abandonnant les connaissances nécessaires, qu'il est possible de concevoir le libre arbitre et la volonté humaine. Mais il faut voir de près quelle peut être la nature et le mode d'existence de ces facultés de l'âme dans un système rationaliste. Supposons-les démontrées et examinons.

La pensée de l'homme, dit la philosophie, ne doit s'appuyer sur aucun fait, quel qu'il soit, pas même sur le moi humain; elle part de l'absolu dont elle est la manifestation nécessaire (2) et la logique est un guide, qui, comme la céleste

(1) L'idée, c. à. d. l'absolu de Hegel.

(2) Wenn das Absolute, wie seine Erscheinung die Vernunft ewig ein

compagne du Dante, la conduit dans toutes les sphères de la réalité. Les routes que suit la logique sont des voies sûres dont la raison ne peut s'écarter à droite ni à gauche; celui qui est en possession de la science absolue voit tout, les lois de l'existence, les lois du droit, les lois de la morale, avec une évidence irrésistible, dans une lumière éternelle; en effet sa raison ne saurait faillir, sans quoi elle ne serait pas la manifestation de l'absolu. La connaissance et le savoir présentent, si j'ose le dire, la face d'en haut, le côté absolu de l'âme humaine. Ce n'est donc pas de ce côté que la philosophie rationaliste peut placer cette autre faculté à la fois si faible et si changeante, qui choisit le vrai ou le faux, le bien ou le mal, qui dispose des croyances, des désirs et des actions. D'après les théories que nous combattons, tout ce qu'il y a d'intellectuel dans l'homme est nécessaire; le libre arbitre est une puissance aveugle, sans intelligence, sans connaissance; il se trouve du côté inférieur de l'âme; c'est l'instinct des animaux.

Il n'en faut pas plus pour prouver l'insuffisance des doctrines rationalistes en matière de droit et de morale; mais, si nous ne nous trompons, ce fait paraît dans tout son jour, en considérant l'ensemble de l'ordre moral, tel que le conçoit le rationalisme.

Toute législation, au point de vue de la philosophie moderne, est un système de règles universelles, une charte de la raison, constitution général, enécessaire et immuable. Mais où existe une pareille législation? Elle n'existe point en morale: personne n'ignore que la vertu échappe à l'analyse, que souvent elle est une affaire d'intuition et d'enthousiasme, qu'en

---

und dasselbe ist wie es dann ist, so hat jede Vernunft, die auf sich selbst gerichtet, sich selbst erkannt hat, nothwendig eine wahre Philosophie erzeugt. Hegel, *Differenz der Fichte und Schelling'schen Philosophie*, 1801 P. 16.

partant même de l'expérience et de l'observation, il est impossible de formuler des principes de conduite propres à chacune de nos actions. Elle n'existe point en droit : jamais on n'a découvert ces règles *à priori*, d'une application constante, qui régissent les rapports civils des hommes. Les jurisconsultes romains partaient des faits mêmes; ils avaient la philosophie des choses et l'entente des principes (1); cependant quelle est la règle du droit romain qui ne soit pas limitée par une autre règle? On connaît les sages restrictions apportées aux principes trop généraux en vertu de l'équité (*æquitas, honestas*) et des circonstances particulières du fait; tout le monde sait l'importance des fictions et des exceptions en droit romain. D'ailleurs il n'est aucun peuple qui ait songé à faire de ses lois un système de règles universelles; déjà Aristote avait reconnu la différence entre l'action législative et l'action exécutive (2). La loi est une règle générale et permanente, mais son exécution est relative, elle dépend des circonstances, elle suit la nature des choses, elle peut être soumise à des principes généraux, mais il est impossible de lui assigner des règles particulières.

Outre son universalité, la législation de la raison a un caractère nécessaire et évident pour la pensée humaine (3). Pour nous, nous croyons au contraire que les lois n'ont pas cette nécessité que leur attribue la philosophie rationaliste. Il est impossible de démontrer, par exemple, qu'il existe des relations de famille ou des rapports entre l'homme et la nature. Qui jamais a voulu prouver logiquement que tel homme est

---

(1) Veram philosophiam non simulatam affectantes. *Ulp. L. 1. D. De jure et justitia.*

(2) Aristote. Ethique 6, 8, cité par Grotius L. I, C. 3, § 6.

(3) Kant, *Metaph. Anfangsgr. der Rechtslehre. Einleitung.*

son père, que telles choses entretiennent la vie dans ses membres? Ce principe est si vrai que le droit de la raison n'a jamais su déterminer les devoirs de l'homme, ni établir des préceptes positifs. Écoutez la voie de la raison, ou comme le dit Kant, soyez libres et maintenez votre liberté toujours et envers tous afin que jamais vous ne deveniez esclaves, tels sont les devoirs bien vagues et les règles fort abstraites que la philosophie enseigne à l'homme. C'est que la raison n'a aucune connaissance *à priori* des actions humaines et de leur valeur morale : *actio est in particulari* (1). En faisant abstraction de l'expérience, de la législation extérieure, des idées reçues et de l'opinion publique, personne ne verra dans la logique de son esprit que l'adultère soit un crime, l'aumône une vertu, qu'il fasse bien en sacrifiant son existence à sa patrie.

C'est donc s'éloigner beaucoup du vrai que d'admettre une législation universelle et nécessaire de la raison. C'est une erreur non moins grave de croire que la vertu résulte de la simple conformité des actions humaines avec les lois nécessaires dont nous venons de parler. La raison, selon Kant, établit des principes pratiques, mais elle ne dit rien de l'objet de ces principes; la morale consiste dans le rapport des maximes de nos actions avec une loi générale (2); en d'autres termes, dans les actions humaines on ne doit considérer que le lien qui les unit avec les principes de la raison, le rapport entre ce que l'on fait et ce que l'on doit faire. La nature propre du fait, la valeur objective de l'action, l'héroïsme de la volonté, le cou-

(1) S. Thomas.

(2) Die reine Vernunft... als Vermögen der Principien (und hier practischer Principien, mithin als Gesetzgebendes Vermögen) da ihr die *Materie des Gezetzes* abgeht, kann nichts mehr als die *Form* der Tauglichkeit der Maxime der Willkühr zum allgemeinen Gesetze selbst, zum obersten Gezetze und Bestimmungsgründe der Willkühr machen. (Met. Anf. der Rechtslehre.)

age de la vertu, la grandeur du sacrifice sont entièrement trangers à la morale. Une pareille théorie a le tort de détruire es plus nobles sentimens du cœur humain; d'ailleurs la vertu out entière est dans la volonté, c'est-à-dire, dans cette puisance créatrice de l'âme qui enfante les prodiges de l'amour t du sacrifice; outre cela, c'est un fait de conscience que les randes actions ne sont pas de sublimes raisonnemens; nous royons avec Aristote que la vertu ne peut être enseignée, et l nous sera permis de douter, malgré la casuistique de Hegel, ue le péché mortel ne soit qu'un mauvais procédé de logique (1).

Si l'homme est doué de la puissance d'agir, ce n'est, d'après la philosophie, que pour se conformer aux principes de a raison; s'il y a des familles réunies en société, c'est uniquement pour observer la loi constitutionnelle. A ce point de vue la loi est le but et non le moyen; elle n'est pas faite pour l'homme, mais l'homme est fait pour elle; d'où l'on doit induire que notre bonheur est tout entier dans l'observation de la loi, ou, comme le disait le philosophe de Stagyre, dans l'harmonie de nos facultés; dès lors la loi n'a pas de sanction ultérieure, point de but en dehors d'elle, et il n'existe pas de bien suprême au-delà de notre raison.

C'est ainsi qu'en partant des principes posés par Kant, il faut reconnaître que le bien résulte de la pensée même, qu'il consiste dans le lien de l'action avec la catégorie, dans l'universalité et la nécessité de la raison pratique, ou, pour mieux dire, dans une abstraction insaisissable. D'un autre côté, l'idéal de la société n'est autre qu'un état de l'homme où la liberté extérieure lui soit toujours garantie; chacun y exerce les prérogatives de sa liberté et respecte, sans vouloir les étendre, les justes limites apportées à son libre vouloir par la liberté

(1) *Encyklopädie*, § 586.

d'autrui. De là naissent une félicité et une paix éternelles dérivant uniquement de l'observation des lois de la raison. Ne demandez pas s'il existe une association proprement dite dont les efforts communs tendent à la réalisation de la justice, du bien et du bonheur. Il n'y a point de lien commun des intelligences, des volontés et des intérêts. Les hommes suivent leur raison; ils se trouvent placés l'un à côté de l'autre, à peu près comme les arbres d'une forêt. Le bonheur de chacun résulte de l'observation de la loi ; on ne saurait admettre un but plus élevé de la morale et du droit (1).

Il est fort difficile de déterminer au juste la pensée de Hegel sur le bien suprême et sur la fin des actions humaines (2). A vrai dire, cette pensée ne diffère pas du point de vue de Kant: le bien suprême résulte de l'activité de notre âme; l'art, la religion (3) et la philosophie sont le terme absolu de la vie; la philosophie surtout est la dernière des fins que l'homme puisse atteindre, et les théories de Hegel doivent être regardées elles-mêmes comme le chef-d'œuvre et le dernier mot de la création tout entière. On a même osé dire que leur auteur est le plus grand et le plus sublime de tous les fils d'Adam.

Cependant « il ne faut pas avoir l'âme fort élevée pour comprendre qu'il n'y a point ici de satisfaction véritable et solide (4).» Quel est l'homme qui ne porte en son cœur un trésor de désirs et d'espérances? Quelle est l'intelligence qui n'a pas aimé? Où sont les regards qui jamais ne se sont dirigés vers le bonheur. Le bonheur nous l'appelons de toutes les puissan-

(1) L'existence de Dieu et la justice future dont parle l'auteur du Droit de la raison sont des idées chrétiennes qu'on ne peut concilier avec les principes de sa philosophie. C'est là un fait reconnu auquel il est inutile de s'arrêter.

(2) Encyklopädie, § 553 et ss.

(3) D'après Hegel, la religion est une préparation à la philosophie.

(4) Pascal, *Pensées*, Brux. 1837, t. I, p. 37.

ces de notre âme; nous le voyons au milieu des fatigues du travail, des luttes du dedans, des vicissitudes du dehors, dans le désespoir et dans l'espérance, dans nos joies et dans nos douleurs. Qu'importe au malheureux et au pauvre que sa raison lui commande de souffrir, si elle ne peut lui montrer la félicité au terme de ses souffrances? Quel est le législateur qui ait dit à sa nation : Souvenez-vous d'observer la constitution que je vous donne parce qu'il existe un rapport métaphysique entre mes lois et la logique de votre esprit ? Que sont les lois divines et humaines? Ce sont des chemins vers le bien et le bonheur, des liens entre l'homme et sa destinée, des rapports d'une volonté à une autre volonté. Selon la philosophie la loi n'a pas de sanction; la législation de la raison est elle-même le dernier terme de tous les efforts humains, la vérité nécessaire, le destin immuable. Là viennent aboutir toutes les pensées de l'homme et tous les désirs de son cœur.

Nous n'avons pu, dans ce travail, que donner une esquisse rapide des principales théories sur la science du droit. Il nous a paru que les divers systèmes peuvent être divisés en deux grandes classes, sous les dénominations de droit de la nature et de droit de la raison : nous avons commencé par contester le point de départ du droit naturel et nous croyons avoir montré l'insuffisance du principe de sociabilité, du désir de bonheur ou de toute autre règle semblable, pour parvenir à un droit absolu et immuable. Comme la critique de Kant l'a prouvé, une pareille législation, supposé qu'elle existe, doit être déduite des principes nécessaires de la pensée et de la logique. Puis le droit de la nature ne peut concilier le droit (1) et le fait, la loi et la liberté, ce qui est nécessaire et ce qui

(1) Le mot *droit* a deux significations bien distinctes : Dans le sens objectif, il est synonyme de loi; pris subjectivement il veut dire : faculté morale.

dépend du libre vouloir, la législation naturelle et la législation positive. La nécessité de la nature et l'arbitraire de la force, voilà les deux extrêmes auxquels aboutissent forcément les anciennes théories sur l'origine du droit.

Parvenus au droit de la raison nous nous sommes demandé s'il est possible de déduire une législation quelconque des principes de la logique et de la pensée; et nous avons reconnu que la méthode scientifique de la philosophie moderne implique la négation du fait, de la liberté et de l'existence personnelle. Envisageant ensuite les doctrines du rationalisme sous le rapport positif, nous avons constaté qu'il n'existe pas de législation *à priori*, que la loi n'est pas le dernier terme des actions humaines, que la morale de la philosophie est une morale sans but et sans sanction. Maintenant nous abandonnons sans regret les voies que nous avons suivies; nous voulons une science des choses, une explication du fait, un point de vue d'où l'on découvre encore les hommes et ce qui se passe en ce monde; nous nous tenons pour avertis que ce n'est ni dans la nature, ni dans la raison qu'une vraie philosophie doit chercher la science du fait et le fondement absolu du droit.

§ IV.

PHILOSOPHIE DE LA LIBERTÉ.

La question de l'origine du droit ne peut être considérée comme un problème isolé, qui ne se rattache d'aucune manière à une philosophie générale sur le principe des choses. L'unité du point de départ, le lien de la méthode et l'harmonie des résultats sont, on ne peut en douter, des conditions indispensables de tout système des connaissances humaines. Aussi n'existe-t-il depuis l'antiquité jusqu'à nos jours, aucune théorie tant soit peu développée sur l'origine de la nature et

de l'humanité, qui n'ait donné une interprétation nouvelle et signalé un but différent des lois du droit et de la morale.

Ce grand problème de l'origine des choses tient la première place dans les croyances religieuses et dans les doctrines philosophiques; il n'est autre que le problème de l'univers lui-même, problème de tous les siècles et de toutes les intelligences; car l'homme veut savoir avant tout d'où il vient, d'où vient le monde qu'il voit, la nature qui l'entoure.

Mais parmi tant de croyances diverses et tant de conceptions différentes, il n'existe, à vrai dire, sur l'origine du monde que deux systèmes différens, deux théories tout à fait opposées: le monde est-il éternel, ou est-il créé dans le temps? La nature est-elle une raison, ou n'est-elle qu'un fait? Les choses que nous voyons sont-elles nécessaires? Le sommes-nous? Ou bien tout porte-t-il le cachet de la liberté?

Peu s'en faut que la philosophie ne soit unanime à reconnaître l'existence éternelle de la nature. C'est-là le dogme de l'Orient et de la Grèce ; c'est aussi le principe de la philosophie moderne. L'eau, l'air, le feu, la monade, les atomes, la matière et la forme furent regardés jadis comme principes générateurs des choses; et à une époque plus rapprochée de nous la substance de Spinosa, le moi de Fichte, l'absolu de Schelling, *l'idée* de Hegel, ont servi tour à tour à expliquer tous les phénomènes du dehors et toutes les pensées de l'esprit (1).

Pour légitimer cette théorie de l'existence absolue de la nature et de la raison, la science doit nous montrer que rien, en ce monde, n'est le fait d'une volonté libre, qu'il n'existe

(1) Dans toute l'antiquité païenne il n'y a peut-être qu'un seul homme dont le génie ait entrevu une meilleure origine du monde. La pensée de Platon ici comme ailleurs est presque chrétienne ; nous renvoyons le lecteur à ce beau dialogue intitulé : *Timée ou de la nature.*

rien de nouveau sur la terre; mais que tout se tient et s'enchaîne, d'après des lois nécessaires. Ce lien éternel des existences, la philosophie doit l'établir également entre les connaissances humaines, la raison devant être regardée comme l'image fidèle des choses. C'est ainsi que de savans Allemands posent les bases de leurs systèmes dans l'absolu même, et de cette notion première ils s'efforcent de déduire à la fois la pensée et le monde par le raisonnement analytique et la déduction logique. Assurément cette méthode a de quoi nous étonner beaucoup, et nous ne comprenons guère comment de prime abord on ne s'aperçoive pas de son peu de valeur et de sa nullité complète. N'est-il pas vrai que l'analyse de l'absolu ne peut donner que ce qui est compris dans cet absolu? Et n'est-il pas en outre d'une évidence frappante que les existences quelconques et les vérités particulières qu'on suppose contenues dans l'absolu, s'y trouvent éternellement, *sans succession, sans changement possible.* Qu'on analyse, par exemple, la notion du cercle, on trouvera une série de résultats vrais et immuables comme l'idée dont on est parti. Les formules produites par l'analyse représentent des rapports constans toujours semblables à eux-mêmes. Ce qui existe logiquement, existe éternellement. Les vérités logiques repoussent d'elles toute succession, tout développement dans le temps; en admettant la nécessité des idées et des choses, il faut abandonner à jamais les notions du temps, du fait, du changement. Dans ce système la génération et la production des êtres, la vie elle-même, partout où elle se manifeste, sont des rêves d'une intelligence qui elle-même est une illusion.

Une philosophie plus positive et plus vraie affirme avec le christianisme qu'il existe un Dieu personnel dont la volonté libre a créé toutes choses dans le temps. En effet rien n'est nécessaire en ce monde; tout se succède, tout change, tout se

développe et s'achève. La création tout entière est une succession continue de faits, de phénomènes, d'événemens. De son côté la science des choses n'est pas absolue et évidente; le moi humain est un fait, la connaissance est un fait, la liberté est encore un fait. En deux mots, le monde entier est une suite d'événemens, une histoire, et la science de l'homme est chose tout historique (1). Mais si le monde est un fait qui ne soit pas nécessaire, il faut bien reconnaître qu'il est l'œuvre de la liberté. Si la nature est une histoire, on doit supposer une volonté agissant et se révélant en elle (2). La volonté qui a tout fait c'est la volonté divine, et l'action suprême de cette volonté c'est la création.

C'est ainsi qu'au haut de l'échelle des êtres la raison trouve un Dieu personnel et libre dont la volonté est indépendante et souveraine; les choses de ce monde sont des faits sans nécessité aucune, et, en outre, les idées de ces choses ne sont pas susceptibles d'une démonstration absolue. La vraie philosophie de la nature et la saine logique de l'esprit humain tendent de commun accord à l'établissement de cette vérité : que l'univers et la pensée de l'homme ont été créés dans le temps. C'est donc un fait reconnu que la nature et l'humanité ne sont pas des parties intégrantes de l'essence divine; c'est à tort que la science moderne considère le monde comme l'organisme éternel de l'esprit de Dieu, que la philosophie ancienne regarde l'univers comme un divin animal. Dès lors les lois de l'existence et du développement des créatures ne sont pas des lois nécessaires, absolues et immuables; Dieu dispose de la nature et du genre humain et il n'y a pas de *lex æterna* en ce

(1) La première de toutes les vérités dans l'ordre subjectif, la conscience du moi ne se démontre pas.

(2) In quo vivimus, movemur et sumus.

monde ; le libre vouloir, qui en Dieu n'est autre chose que le faire, est le principe de la création et le lien de toutes choses. « Dieu est la loi, » a dit un sublime poëte (1). De profonds penseurs avec plus de science, mais moins de philosophie, ont nié cette vérité. C'est là cependant le premier dogme de la morale ; c'est le point de départ de la philosophie du droit.

En effet Dieu est libre ; sa puissance est absolue, sa force est infinie ; sa volonté agit pour elle-même et est indépendante du dehors ; sa souveraineté n'est pas limitée par la nature, elle a l'empire du monde. Puisque l'homme n'existe pas nécessairement, mais qu'il est fait par un Être supérieur, la première notion qu'il puisse se former de l'auteur de sa nature, c'est la notion d'une puissance qui le domine, d'une volonté qui régit la sienne. Si lui il est créature agissante et libre, s'il se voit en possession légitime de certains droits, si en outre il peut avoir foi dans l'avenir qu'il désire, c'est uniquement parce qu'ainsi le veut le souverain dont il dépend et dont le libre vouloir dispose de la nature et de ses lois. La nature, la raison, le développement de nos facultés, le bonheur qui se trouve au terme de notre destinée sont choses toutes relatives et ce ne sont pas des règles nécessaires. La nature n'est pas un principe constitutif, elle n'a aucune part de souveraineté. Or là où se trouve la souveraineté une et indivisible, là aussi est la source du droit et du pouvoir.

La philosophie est-elle fondée à restreindre la souveraineté absolue de Dieu ? Y a-t-il dans le monde un second principe, qu'il soit nature ou raison, qui limite la liberté divine ? Nous ne le pensons pas. On nous dira peut-être qu'il existe une logique de l'esprit de Dieu, que la volonté qui est l'auteur du monde, qui a établi l'ordre de l'univers, et qui a créé la na-

(1) Shakspeare.

ture de l'homme, ne saurait, sans contradiction et sans manquer à sa sagesse, intervertir les rapports de la création et les lois de l'ordre moral. A tout cela nous avons une réponse péremptoire que voici : la raison humaine n'a aucune connaissance nécessaire et *à priori* de l'intelligence et de la sagesse divines. L'homme ignore ce qui se passe dans l'esprit d'un autre homme et à plus forte raison ne saurait-il dire les pensées de l'esprit de Dieu (1). Toute la science que nous avons de l'Auteur de notre être et des attributs de la Divinité nous la tenons de ce que Dieu se manifeste à notre conscience, qu'il se révèle dans la nature et dans l'histoire. Par conséquent les doctrines que nous combattons, puisqu'elles partent de la sagesse et de la providence divines, sont basées en définitive sur la révélation même et elles ne s'appuient nullement sur la raison ou la nature. Elles disent sans, y prendre garde, que Dieu est le fondement absolu du savoir et des jugemens que nous portons sur toutes choses.

L'existence d'une volonté souveraine, principe indépendant de l'univers, source du droit et de la justice, est la première de toutes les vérités morales, c'est la seule qui donne l'explication du problème de l'homme et de la liberté humaine. La philosophie rationaliste, nous l'avons montré ailleurs, ne saurait parvenir logiquement à la notion de la liberté et à la déduction des idées de devoir et de droit. Eh bien contestons le principe même de cette philosophie, nions les affections continues de la substance, les transformations éternelles de l'absolu, ôtons le lien nécessaire des idées et des choses, commençons par la personnalité et la liberté, et nous pourrons admettre sans manquer à la logique de nos doctrines (2) que

(1) St. Paul.

(2) La logique de l'esprit humain est la méthode qu'il doit suivre pour

nous sommes libres nous-mêmes et que le sens intime ne nous trompe pas, en affirmant notre libre vouloir et la moralité de nos actions. Rejetons de même les lois nécessaires de la raison, et alors nous trouverons la conciliation du devoir et du droit, puisque la volonté souveraine peut à la fois imposer des devoirs et octroyer des droits, déterminer l'obligation et conférer la faculté morale de faire ou de ne pas faire. Parvenue à ce point, la science est en possession de deux grandes vérités : elle découvre dans l'univers deux êtres personnels et libres; elle comprend les deux termes extrêmes de l'ordre moral. Au haut elle voit la volonté qui crée, la puissance qui dirige, la force qui maintient; autour d'elle, elle trouve la personnalité qui est créée, la liberté qui écoute, la faiblesse qui obéit ou qui se révolte.

On peut appeler la philosophie du droit, *philosophie de la liberté*. Son objet c'est la science des rapports entre la liberté infinie et la liberté finie, c'est la connaissance des relations établies par la volonté souveraine entre des créatures libres. Mais où se trouvent ces lois de la liberté? Comment les harmonies du monde moral se révèlent-elles à la pensée humaine? De quelle manière parvenir à la connaissance du bien et du mal, du juste et de l'injuste, des devoirs et des droits? Nous avons déjà dit que la méthode d'une philosophie de la liberté ne saurait consister dans un enchaînement logique de principes et de conséquences. Il est de la nature d'une science de la liberté de suivre une voie différente de la déduction nécessaire et des procédés de la philosophie rationaliste. Agir librement, c'est agir sans nécessité. Admettez la libre création de l'univers, et le monde et ses lois ne vous paraissent plus

---

parvenir à la connaissance du vrai. Cette méthode diffère selon les divers ordres de vérités. La logique d'Aristote en est un chapitre.

des vérités éternelles et immuables; la nature et l'ordre moral se présentent au contraire comme la réalisation libre de la pensée divine; dès lors il n'y a plus de rapports nécessaires entre le Créateur et la création, entre Dieu et la nature, entre la liberté divine et la liberté humaine, et par là même toute philosophie, quelle qu'elle soit, se voit obligée de renoncer aux connaissances absolues, aux vérités *à priori* (1); le rapport entre la volonté et le fait est nécessairement conçu comme un rapport accidentel, libre, historique; et par conséquent le seul procédé qui conduise à la science du fait et de l'ordre moral, c'est l'observation, la foi et l'histoire (2).

Comme on le voit, l'explication des lois de la morale et des institutions du droit ne consiste nullement dans une déduction logique et rigoureuse. La philosophie de la liberté s'appuie sur les faits de conscience, sur les faits extérieurs, sur les faits historiques. Sa méthode ne diffère pas au fond des procédés scientifiques de l'école historique moderne; mais, d'un autre côté, elle s'écarte beaucoup de la science toute positive de Montesquieu, de Savigny et des jurisconsultes allemands, puisqu'elle est loin de regarder les institutions sociales comme des faits légitimes par eux-mêmes et ne demandant aucune explication ultérieure. D'après elle, le libre vouloir de Dieu est à la fois le principe qui régit l'histoire du genre humain, et la raison dernière de la législation universelle;

(1) S'il y a un Dieu, dit Pascal, il est infiniment incompréhensible puisque n'ayant ni parties, ni bornes, *il n'a nul rapport à nous*: nous sommes donc incapables de connaître ni ce qu'il est, ni s'il est. Cela étant ainsi, qui osera entreprendre de résoudre cette question? Ce n'est pas nous, *qui n'avons aucun rapport à lui*. Pascal, *Pensées*. Brux. 1837, tom. I, pag. 63.

(2) On sait bien définir d'avance et *à priori* les révolutions nécessaires des globes célestes, parce que calculer le mouvement des corps, c'est développer une formule donnée; mais il n'y a pas de formule qui détermine le mouvement de l'esprit et les actes de la liberté.

elle regarde la volonté souveraine de l'Auteur de la nature comme loi absolue et fondement du droit; elle soutient que la pensée de Dieu renferme seule la science *à priori* des lois du juste et de l'ordre moral. Sa mission consiste à reconnaître par l'observation et par l'histoire de quelle manière la justice divine se révèle et se réalise en ce monde.

Jusqu'ici nous avons constaté que le point de départ et la méthode d'une vraie philosophie diffèrent entièrement des principes et des procédés du droit de la nature et du droit de la raison; nous savons d'où nous partons et nous connaissons les chemins que nous devons suivre; il nous reste à appliquer nos principes aux faits mêmes et à montrer les rapports généraux entre nos théories et les choses; en d'autres termes nous allons indiquer quelques points de vue de la philosophie de la liberté.

Et d'abord il n'est personne qui ignore que parmi les lois qui régissent le genre humain, il en est qui ont un caractère permanent et qui sont à la fois de tous les temps et de tous les peuples, tandis que d'autres institutions se présentent comme relatives et passagères, n'appartenant pas à tous les siècles et ne paraissant qu'au milieu de l'histoire de l'humanité. C'est ainsi que la famille primitive et les mœurs patriarcales diffèrent beaucoup des relations des hommes dans une société plus vieille et plus avancée. C'est ainsi encore que l'organisation de la propriété et des jugemens ne saurait être la même à toutes les époques de l'histoire et chez tous les peuples.

Ces faits auxquels nous pourrions en ajouter plusieurs autres donnent lieu à une difficulté qu'il est impossible de résoudre avec les principes de la philosophie rationaliste. En effet si le droit dérive des règles universelles de la nature ou de la raison, si toute loi est une vérité, il faut bien ajouter à

cela qu'elle porte les caractères de la vérité, qu'elle ne change jamais et qu'elle existe toujours d'une manière absolue et invariable. D'où l'on voit, qu'en regardant le système des lois comme un ensemble de principes et de conséquences, comme un idéal immuable des actions humaines, il devient logiquement impossible d'expliquer le côté relatif et historique de la morale et du droit. Aussi le droit naturel est-il forcément amené à replacer le genre humain dans l'état de nature, état nécessaire d'où c'est un crime de sortir. Le droit de la raison, à son tour, est également incapable de parvenir à l'intelligence du développement et du progrès dont nous parlons; les philosophes savent bien que les institutions changent, que leur législation n'existe nulle part, ni dans le présent ni dans le passé; et de cette manière ils se prennent d'enthousiasme pour l'avenir et pour le règne futur de la raison. Mais à cela nous nous bornons à répondre que ce qui est aujourd'hui et ce qui fut autrefois ne doit pas rester sans explication, et pour ce qui regarde l'avenir, c'est chose fort douteuse et très-incertaine.

L'origine de ces difficultés se trouve dans le point de départ même du droit de la nature et du droit de la raison. La nature et la raison, telles que la philosophie les comprend, sont des êtres incapables de volonté et de liberté. Dieu au contraire est un être personnel et libre. Le principe de la science rationaliste exclut tout changement, toute succession historique; le point de départ de la philosophie de la liberté conduit à l'explication du progrès et de l'histoire. Tandis que la nature et la raison prescrivent toujours et partout la même loi, un Dieu libre peut vouloir le développement successif du droit et des institutions. La volonté souveraine qui est la source de la justice a déterminé la fin que tout homme doit atteindre et les rapports constans de sa nature; et outre ces lois universelles Dieu a voulu le développement dans le temps et la ré-

génération du genre humain. C'est ainsi que nous entendons le progrès en général et c'est de la même manière que nous concilions en droit ce qui est un et ce qui est multiple, ce qui est invariable et ce qui dépend des temps et des circonstances.

Il est une autre question qui fait partie des préliminaires de notre philosophie du droit, question générale, la plus importante peut-être et la plus féconde de toutes en conséquences pratiques; nous voulons parler du problème des rapports entre le droit et la morale (1).

En examinant l'origine du droit et de la souveraineté nous n'avions pas à distinguer entre le droit et la morale; notre point de vue devait embrasser à la fois la législation morale et la législation juridique; car nous touchions une question de principe, nous voulions chercher une raison dernière du droit et du devoir. Mais il existe en fait une grande différence entre les lois qui régissent le genre humain. Il en est dont la libre observation est abandonnée à chaque individu et qui n'ont pas de sanction sociale; il en est d'autres dont la société garantit, autant que possible, l'exact accomplissement et qui trouvent leur place dans son système pénal. A ces deux catégories de lois différentes correspondent deux classes distinctes de devoirs, dont les uns sont appelés parfaits ou exigibles, parce qu'ils donnent lieu à coaction, tandis que les autres sont imparfaits, non exigibles, puisqu'ils sont dépourvus de sanction sociale.

Thomasius est le premier des auteurs de droit naturel qui ait essayé de montrer le fondement de la différence entre le droit et la morale. Le désir de félicité, d'après ce philosophe, se révèle sous deux formes différentes : pour être heureux

(1) Voir sur ce sujet : Stahl, *Philosophie des Rechts*, tom. I, p. 83. s.

ıe doit réunir au bonheur du dedans la félicité du de-
l doit vivre dans le calme de la conscience et dans l'u-
vec ses semblables; la paix intérieure et la paix exté-
sont deux buts légitimes de la vie humaine. Les
tes qui se rapportent à la première de ces fins appar-
ıt à la morale, tandis que les lois qui conduisent à la
ɜ sont du domaine du droit; et c'est de cette manière
omasius explique la différence entre les devoirs soumis
ıtrainte et ces autres devoirs qui ne donnent pas lieu à
n. Mais cette manière d'envisager les choses est défec-
et incomplète : outre qu'elle n'établit pas de *criterium*
istinguer ce qui est relatif à la paix intérieure, de ce
apporte uniquement à la paix extérieure, elle ne donne
raison dernière pour laquelle l'homme peut être con-
de vivre heureux au dehors et dans la paix avec ses
bles, tandis qu'on ne peut le forcer de jouir du bon-
ɜ la conscience et de posséder la paix de l'âme. Aussi
ıéorie fut-elle abandonnée à partir de l'époque où Kant
ıne solution nouvelle de la question des rapports entre
; et la morale. De nos jours encore plusieurs écrivains
ɜnt la réponse de Kant comme définitive et péremptoire;
ant nous croyons qu'il n'est pas difficile de montrer
ıteur de la Métaphysique du droit a été entraîné dans
ici comme partout ailleurs.

rès Kant la distinction des lois en lois morales et lois
ues repose sur la différence qui existe entre la liberté
ıre et la liberté extérieure; pour que la conscience se
ine librement, dit Kant, il faut que les pensées et les
le l'homme soient affranchis de toute force extérieure
ɔute contrainte du dehors. D'où l'on voit que la notion
berté intérieure exclut la coaction et la contrainte; et
ıséquent la conscience de chacun est un sanctuaire im-

pénétrable, les devoirs moraux ne sont pas exigibles, et les lois morales ne peuvent être sanctionnées par la force. Mais en considérant la liberté humaine dans ses rapports avec le monde du dehors, on est conduit, selon le même philosophe, à un résultat tout différent; en effet si l'homme est en possession de sa liberté extérieure, il doit avoir la faculté d'écarter les obstacles qui s'opposent à sa libre activité; il lui faut en outre une garantie des prérogatives de sa nature. Cette garantie de ses droits, c'est la force ou la coaction; la liberté extérieure implique donc la contrainte; les devoirs qu'elle impose sont exigibles; les lois qui s'y rapportent appartiennent au droit et à la législation juridique.

Mais d'abord la vie intérieure et morale de l'homme n'est pas indépendante du dehors; ce n'est pas un fait de conscience qui ne tient d'aucune manière aux choses extérieures; l'homme est uni à ses semblables par toutes ses facultés; il appartient à la société non seulement par les organes de son corps et par des rapports extérieurs et physiques, mais aussi par la vie de son âme. C'est dans l'association appelée famille, qu'il apprend à penser; c'est là que se dessinent les premiers traits de son caractère, c'est là encore que commence sa vie morale. Plus tard son esprit se développe, son caractère s'achève, ses idées morales se complètent ou se modifient par le contact des intelligences et sous l'influence si puissante de l'opinion publique; ces faits nous montrent que la liberté intérieure et l'indépendance morale de l'homme sont des hypothèses gratuites; ils nous font voir qu'outre la communauté des intérêts, il existe une union des intelligences et des volontés, une société toute morale qu'on peut appeler à juste titre l'âme des institutions civiles.

Au milieu des événemens politiques dont nous sommes témoins personne ne dira que la mission de l'état se borne à

veiller à la conservation des individus et des propriétés ; on ne contestera pas que le pouvoir doive, autant que possible, protéger l'union des intelligences et le développement moral des hommes ; et par conséquent on ne niera pas qu'il existe des rapports intimes et nécessaires entre le droit et la morale. Dans le système de Kant les hommes sont des individualités isolées ; toutes les relations sociales ne sont que des rapports d'espace ; elles dérivent de ce que les hommes se trouvent placés les uns à côté des autres. La législation juridique consiste tout entière dans les rapports extérieurs de propriété et de sûreté commune. De cette manière le droit se trouve entièrement détaché de la morale ; l'état n'oserait toucher même indirectement à la vie intellectuelle et morale de l'homme. Une loi sur le travail des enfans sortirait des attributions du législateur ; la mission du pouvoir se borne à être le surveillant de tout le monde.

Est-il nécessaire d'ajouter que la théorie de Kant est contraire aux faits et à l'expérience? Peut-on dire que les préceptes de la morale excluent nécessairement la coaction tandis que les lois juridiques sont toujours et logiquement soumises à contrainte? Parce que c'est la morale qui défend le suicide s'en suit-il que personne au monde n'a la faculté d'empêcher un homme de se tuer? Kant reconnaît lui-même qu'une obligation morale peut devenir en même temps devoir social ; mais dès lors il faut admettre que, contrairement à sa nature, le devoir moral devient exigible et soumis à coaction. D'un autre côté les préceptes du droit et la liberté extérieure ne sont pas toujours garantis par la sanction sociale; pour se convaincre de ce fait il suffit de remarquer que le souverain de l'État est nécessairement infaillible ; qu'il soit autocrate, bourgeoisie, ou peuple, il se trouve placé au-dessus des lois ; et

supposé même que la souveraineté se divise entre les pouvoirs législatif, exécutif et judiciaire, toujours existe-t-il une action sociale, indépendante, absolue et sans contrôle possible.

La morale et le droit, avons-nous vu, se trouvent dans des rapports intimes et nécessaires; l'homme a une destinée qu'il doit atteindre et les institutions sociales concourent d'une manière plus ou moins directe à l'accomplissement de cette destinée; l'état, la propriété, les jugemens présentent un côté moral, et c'est à ce point de vue seulement qu'il est possible d'en concevoir la légitimité. Nous avons montré en outre qu'il n'est pas de l'essence des devoirs moraux d'être imparfaits et non exigibles, comme ce n'est pas un caractère essentiel des préceptes du droit d'être sanctionnés par la force. De là nous sommes conduits à dire qu'il n'existe pas de limites constantes, nécessaires et *à priori* entre la législation morale et la législation juridique, et nous croyons pouvoir poser dans les termes suivans la question des rapports entre le droit et la morale : pourquoi, parmi les règles des actions humaines en est-il que la société civile inscrit dans le code de ses lois, tandis qu'il en existe d'autres qui, socialement parlant, ne sont pas obligatoires ?

La philosophie de la liberté regarde la souveraineté de l'Auteur de la nature comme son dogme fondamental, comme le titre absolu (*titulus*) de tout droit quelconque; et en outre son moyen de preuve (*modus probandi*) ou la méthode qu'elle suit pour connaître la volonté souveraine qui se révèle au genre humain repose à la fois sur la conscience sur l'observation extérieure et sur l'histoire.

En indiquant le point de départ de cette philosophie, nous avons déjà montré la possibilité de la coaction et la raison dernière de toute contrainte. Que la science du droit s'élève à un principe indépendant de la nature, qu'elle rejette cette

iberté absolue attribuée à l'homme par le rationalisme de Kant, et elle comprendra que la force toute-puissante qui égit le monde sait aussi maintenir ses lois, que la volonté ouveraine de Dieu a la faculté de pousser l'humanité dans les voies droites et d'établir les limites nécessaires du vouloir umain. C'est de cette manière seulement que la philosophie parviendra à légitimer le principe de la contrainte; et nous défions toute la science du monde de nous montrer ailleurs le fondement de la coaction et l'origine du droit de punir (1). Nous regardons la puissance paternelle comme une tyrannie, la justice sociale comme foulant aux pieds le droit de chacun, si ces pouvoirs ne savent nous communiquer leurs titres, si leur autorité ne s'appuie en définitive sur la volonté souveraine de Dieu. Aussi ne sommes-nous pas étonnés de voir cette lutte incessante contre tout pouvoir établi, cet esprit d'individualisme qui déchire la société moderne. Une fois que l'opposition est devenue rationnelle, que l'erreur est fondée en logique, elles ont je ne sais quel prestige de la vérité qui leur acquiert les sympathies de beaucoup de gens d'ailleurs fort raisonnables.

Ceci posé, le principe de la contrainte étant reconnu, il nous reste à recourir à la méthode que nous avons indiquée, pour montrer l'établissement de la force dans la société humaine. Or l'histoire nous rapporte et l'observation confirme que selon sa nature primitive l'homme se dirigeait librement vers le bien et le juste; il vivait dans l'harmonie de ses facultés; il obéissait à la loi d'amour sans être soumis à la loi de coaction. Si le genre humain eût conservé sa constitution originaire, il se fût développé dans des rapports

(1) Voir sur ce dernier point le *Traité du droit pénal de M. Rossi*, Brux. 1829, p. 80 à 143.

vrais et harmoniques. Si l'homme n'eût point brisé les liens qui l'unissent à Dieu, sa liberté fût restée entière; jamais il n'eût rencontré de contrainte qu'il désavoue, de force qu'il repousse; et c'est ainsi qu'on a vu la législation pénale de certains peuples devenir presque inutile parce que chez eux la morale avait l'empire des consciences.

Au dire de l'histoire, les vrais rapports de la nature humaine furent détruits, la liberté devint mauvaise, la conscience s'obscurcit, l'homme s'éleva contre l'homme, la division et la haine s'établirent dans le cœur de l'humanité déchue, les familles primitives allèrent porter partout leur désunion et leur infortune. L'homme fort, le violent chasseur se mirent à guerroyer sur la terre, la force s'intrônisa derrière les remparts des villes : lutte à outrance de l'humanité déchirée, combat incessant contre la nature, véritable état de guerre résultant du désaccord des volontés et des intérêts. Hobbes, a cru voir l'état de nature dans cette condition du genre humain; nous y voyons un état de déchéance.

Rétablir l'unité du genre humain, rendre le bonheur à l'humanité déchue, opérer sa réhabilitation dans le temps, reconstituer son indépendance des forces ennemies du dehors, tel est le terme absolu de la vie présente, telle est la fin suprême de l'histoire (1). Toutes les facultés individuelles, toutes les puissances sociales tendent de commun accord, selon l'ordre légitime, à la régénération de l'homme et au développement du genre humain. La loi morale se présente à nous comme loi originaire, loi d'amour conduisant au bien par la liberté; la loi juridique nous paraît avoir ses racines dans la nature déchue. Sa mission est de réprimer la force mauvaise, de renfermer dans de justes bornes la liberté hu-

(1) Schlegel, *Philosophie de l'histoire.*

maine, de concourir à la réalisation du bonheur et de la justice. A ne voir que l'unité de la nature humaine, à ne considérer les choses que d'une manière abstraite, on ne rencontre pas de ligne de séparation entre la morale et le droit, leur différence est tout historique et leurs limites varient selon les divers temps et chez les divers peuples. A ce point de vue la philosophie est conduite à légitimer en principe les bulles des papes comme les lois de Septembre, la politique du moyen âge comme l'inquisition moderne.

Si maintenant nous revenons sur les considérations que nous venons de présenter, nous croyons avoir rempli la tâche que nous nous sommes imposée en commençant ce travail. Nous avons voulu rechercher l'origine d'une contradiction frappante qui se présentait à nous au début de nos études; et nous croyons avoir montré que l'opposition du droit et du fait, des théories et de l'histoire, remonte au point de départ des systèmes modernes de législation. En s'appuyant sur la nature la science du droit est forcément amenée à proscrire à la fois la propriété, la famille, l'inégalité, l'état lui-même et les institutions civiles; en partant de la raison la philosophie arrive de négation en négation au résultat que voici : il n'y a pas de liberté, il n'existe point d'ordre moral. Pour nous l'origine du droit et la justice absolue se trouvent dans la volonté souveraine qui régit la nature et l'humanité; et puisque cette justice de Dieu se révèle et s'accomplit en ce monde, c'est à la conscience, à l'observation et à l'histoire que nous demandons la connaissance des lois et l'explication des problèmes sociaux; notre philosophie de la liberté n'est pas nouvelle; mais que seraient-ce qu'un droit nouveau, une législation de découverte récente, une société sans passé et sans histoire?

CHARLES LOOMANS.

LINGUISTIQUE.

VII.

CONSIDÉRATIONS SUR LA PERFECTION DES LANGUES ANCIENNES.

En dominant dans la littérature, le classicisme sévère des derniers siècles ne pouvait manquer d'embrasser en même temps les études philologiques. On portait bien loin l'admiration pour les chefs-d'œuvre de l'antiquité païenne, on admirait au même degré les langues dans lesquelles ils sont écrits; cette double admiration est d'autant plus naturelle, que le même génie animait ces littératures et ces langues.

Les effets de cette tendance païenne ne purent cependant pas être les mêmes dans la littérature et dans les langues. On pouvait faire revivre le génie de l'antiquité dans la littérature, il ne fallait, pour cela, qu'imiter servilement les modèles nombreux que les anciens nous ont transmis; mais il était impossible de ressusciter le génie de leurs langues. Il fallait bien, en effet, se servir des langues vivantes, telles que le christianisme et les événemens les avaient façonnées. C'est de là, sans doute, qu'il advint qu'on dut se borner à gémir sur la prétendue dégradation des langues modernes et à regretter la

erte des belles langues d'Homère et de Démosthène, de Virle et de Cicéron.

Aujourd'hui, la littérature tend, avec certain succès, à ›rtir de cette ornière étroite, qui la gène dans ses allures. Il emeure cependant quelque chose du préjugé de préférence n faveur des langues anciennes; mais la persistance de ce préıgé cesse d'étonner, si l'on remarque que le côté défectueux 'une langue est moins saillant, plus difficile à saisir, que le ice d'une littérature. Nous croyons cependant que bientôt ce ›réjugé lui-même cèdera à l'évidence; nous le croyons, parce ue la science de la linguistique, au point où elle est de nos ours, nous semble discuter et éclaircir des prémisses qui proluiront une conclusion péremptoire, une condamnation irréusable du préjugé dans ce qu'il conserve de vie. D'une part, n comprend de mieux en mieux la grande corrélation qui xiste entre le langage d'un peuple et son caractère, son génie, es idées; d'une autre part, les préjugés du dernier siècle se ieurent, on commence à ne plus méconnaître la puissante et ienfaisante influence que le christianisme a exercée sur la ivilisation européenne.

De là à la question qui nous occupe il n'y a qu'un pas, et ' pas nous semble être facile à faire. Le christianisme a-t-il ›rrompu les langues? Cette religion, qui a élevé si haut les ıtions de l'Europe et qui n'a dû répandre que des bienfaits, ırait-elle exercé une influence délétère sur le langage? On ' peut, ce nous semble, se résigner à le croire.

On conçoit que, dans le développement de la civilisation un peuple, un élément soit négligé, tandis qu'un autre éléent prend des dimensions grandioses. On conçoit aussi que, ns la formation des langues modernes, un élément, par emple l'élément musical, aurait pu être négligé, sans que s autres élémens fussent gênés dans leur développement.

Nous n'avons pas besoin de faire remarquer que nous ne voulons pas envisager la civilisation et le langage sous des aspects spéciaux; il s'agit, dans ce travail, de ce que l'une et l'autre ont de plus intime, il s'agit de la pensée et du langage considéré comme sa forme naturelle.

Les langues modernes, se formant et se développant sous l'influence du christianisme, pouvaient-elles demeurer en arrière, en tant qu'elles sont moyen de communication et forme de la pensée? Le christianisme aurait-il négligé la pensée? N'a-t-il pas donné des notions exactes des êtres et de leurs rapports? N'a-t-il pas résolu les plus grands problèmes, insolubles avant lui? N'a-t-il pas favorisé le développement intellectuel des sociétés soumises à son influence propice, n'a-t-il pas donné une direction vraie à ce mouvement de progrès? Les nations chrétiennes ne sont-elles pas l'élite des nations, sous le rapport des sciences de tout genre, autant que sous le rapport de la politique, des arts, de l'industrie et de tous les élémens de civilisation?

On comprend qu'il puisse y avoir, jusqu'à certain point, de l'incohérence dans la civilisation d'un peuple; on comprend qu'elle présente des contradictions plus ou moins saillantes avec le caractère propre de ce peuple; mais sa langue ne peut offrir ni ces incohérences, ni ces contradictions. Un peuple, qui, des débris d'une langue usée, se crée une langue nouvelle et longue à se former, obéit à un instinct irrésistible qui fait inévitablement qu'il transporte ses idées dans sa langue, qu'il lui imprime son caractère et son génie. Une fois que la discussion sera arrivée au point de se placer et de se maintenir sur ce terrain, la science ne tardera pas à donner une solution favorable au christianisme.

En attendant, on s'en tient encore à l'ancien préjugé, et c'est surtout le sanscrit qui a réussi à attirer l'admiration des

ns. Ils consentiront à abandonner le chinois à la censure
critiques, et ils auront raison, selon nous; car, sans ad-
re que le sanscrit soit aussi parfait que leur admiration
oclame, nous admettons que la langue du céleste empire
ien moins parfaite. Ils blâmeront même l'hébreu, mais
streindront leur blâme à ses points de différence avec le
rit. Ils pourront se résigner à faire quelques concessions
veur des autres langues, mais ils ne les feront qu'à la
ition qu'on leur accorde la haute supériorité relative du
rit.

s admirateurs de cette langue sont unanimes sur son
d mérite et sur sa supériorité. Ils ne peuvent se lasser
mirer son immense richesse, sa grande aptitude à expri-
les idées abstraites, la prodigieuse fécondité qui lui per-
de former continuellement des mots nouveaux, le laco-
e avec lequel elle exprime les pensées les plus complexes.
un seul mot, elle rend une idée avec tout son entourage;
ui indique nettement, à ce qu'ils prétendent, que cette
ue est essentiellement philosophique, qu'elle se prête aux
hautes idées, qu'elle se plie aux besoins les plus relevés
esprit et à l'intuition la plus profonde. Aussi, disent-ils,
nciens Hindous, ces géans de la pensée, se sont-ils élancés
les spéculations les plus sublimes, dans les conceptions
lus grandioses, dans les théories les plus hardies, et nous
ils laissé, dans des productions colossales, des monumens
génie créateur que les savans étudient avec une admira-
mêlée de stupeur et qu'ils s'étonnent de trouver à un âge
i reculé, au second berceau de l'humanité. Nos langues
ernes, continuent-ils, n'ont pas cette énergie, cette vi-
ir de leur aînée; elles ne peuvent exprimer une idée qu'à
le de plusieurs mots; elles sont surchargées d'*auxiliaires*,
par conséquent, traînantes; la pensée languissante y mar-

che péniblement appuyée sur des béquilles, si l'on peut s'exprimer ainsi; l'esprit philosophique s'y trouve à la gêne, il est forcé pour exprimer ses pensées de forger sans cesse des mots nouveaux que ces langues repoussent.

On croirait, à les entendre, que la grande supériorité du sanscrit est chose définitivement jugée et sur laquelle toute discussion est interdite. Il est vrai que cette langue abonde en noms abstraits et qu'elle en forme continuellement de nouveaux, avec une admirable fécondité; mais, est-il bien prouvé que la philosophie des abstractions soit la vraie philosophie? Cette langue exprime un ensemble d'idées par un seul mot, elle rejette les *auxiliaires*, elle peut indiquer les rapports et les idées subalternes par de simples flexions; mais, est-on obligé d'admettre que ce soit là une perfection? Les anciens Hindous ont débuté par un mouvement intellectuel extraordinaire, mais est-il bien certain que ce mouvement ait eu une direction vraie et régulière?

D'où vient donc ce jugement arrêté d'avance, cette prédilection pour le sanscrit? Ne dirait-on pas que, lors de la confusion des langues, Dieu a été peu généreux envers les autres peuples, pour réserver toute sa libéralité en faveur des ancêtres des habitans de l'Inde? On nous dira peut-être que les peuples européens devaient descendre des Hindous, et que, par conséquent, c'était de l'Inde que devait partir le premier mouvement du progrès humanitaire; mais nous pourrons demander par quelle cause fatale et incompréhensible les peuples européens, en continuant ce mouvement, en le poussant même à un haut degré de splendeur, seraient arrivés à un résultat directement inverse du progrès, sous le rapport des langues?

La cause principale de cette prédilection pour le sanscrit doit être recherchée, nous semble-t-il, dans un sentiment

qu'on ne raisonne pas, qui est tout d'instinct; au fond, cette question est un démêlé entre le catholicisme et le paganisme.

L'homme déchu a un instinct naturel, une singulière inclination, qui le porte au paganisme; ses idées sont obscurcies et confuses, sa logique est altérée; abandonné à lui-même, il ne peut plus distinguer clairement les êtres et leurs rapports. De là cette tendance à l'absolutisme, à l'exclusif, à la concentration, à la confusion des idées principales avec les idées secondaires. La nature devient la Divinité; le symbole, l'image, la statue, deviennent l'objet même qu'ils représentent; la raison qui nous éclaire devient une partie de Dieu, la Divinité même qui agit, qui parle en nous. Le pouvoir dans la société devient la société elle-même; l'autorité ne connaît de limites que celles de la société qu'elle tyrannise; la force devient le droit; la justice, c'est la vengeance la plus inexorable, elle ne sait pas se combiner avec la miséricorde et le repentir. En ce qui concerne les langues, des tendances analogues se manifestent; les mots principaux attirent à eux tous les autres, les idées accessoires sont considérées comme de simples modifications des idées principales. De là, le principe des flexions, c'est-à-dire, cette concentration du sujet, du temps dans le verbe, des rapports dans les substantifs, des degrés dans les adjectifs, etc.

Le christianisme a vaincu le paganisme, dira-t-on; oui, sans doute, mais il ne l'a parfaitement vaincu que dans sa forme la plus grossière; la lutte n'a pas cessé après les premiers combats, toujours il doit la continuer et lorsqu'il remportera sa dernière victoire, ce sera encore le paganisme qu'il aura vaincu. Tout prouve cette remarque, tout prouve que, dans cette lutte, les formes les plus subtiles s'effacent les dernières; un esprit peut être sincèrement chrétien, et adhérer néanmoins, par une séduction bien excusable sans doute, à

des formes païennes, jusqu'à ce qu'il voie clairement leur opposition avec sa foi.

Le paganisme était vaincu comme religion, et, longtemps encore, il vécut dans la politique. Des formes sociales catholiques s'introduisirent progressivement, et, nonobstant ces formes nouvelles, la littérature païenne continua d'exister et de dominer pendant plusieurs siècles; elle commence à s'éclipser, mais l'Europe est bien loin encore d'être pure de tout paganisme. En dehors de la philosophie catholique, que sont tous les systèmes philosophiques? Le rationalisme n'est il-pas la déification de la raison de l'homme? Le panthéisme, sous ses formes différentes, n'est-il pas le paganisme lui-même, à la seule différence d'une forme moins grossière? Cette remarque s'applique naturellement au jugement porté sur la perfection relative des langues anciennes et modernes. Les peuples chrétiens ont formé leurs langues nouvelles, sous l'influence des idées chrétiennes, et ils n'ont pu manquer de transporter ces idées dans leurs langues; il n'y a donc rien d'étonnant en ce que ceux qui jugent ces langues, d'après des idées païennes encore, trouvent que le changement apporté aux langues, par des idées nouvelles, a été corrupteur.

La cause que nous avons indiquée de la prédilection pour le sanscrit n'est pas la cause unique. La question, qui nous occupe, est aussi un démêlé entre les langues protestantes ou germaines et les langues catholiques ou romanes. En effet, si l'on admet la haute perfection du sanscrit et la dégradation des langues modernes, on arrivera, sans trop de difficulté, à prononcer, qu'entre les langues européennes, les langues catholiques sont les plus dégradées. Ce second jugement sera, si nous ne nous trompons, aussi injuste que le premier.

Nous savons qu'on peut nous opposer des raisonnemens, qui ne sont pas sans avoir quelque valeur. Aussi, notre inten-

tion n'est-elle pas de refuser toute espèce de mérite au sanscrit, ni de soutenir que nos langues modernes sont parvenues à leur plus haut degré de perfection. Nous désirons seulement mettre en relief les caractères différens des langues anciennes, surtout des plus opposées entre elles, pour montrer ensuite comment nos langues modernes tendent à combiner ces caractères différens, en leur ôtant ce qu'ils ont d'exagéré. Pour les connaître mieux, nous envisagerons la question au point de vue catholique et nous remarquerons d'abord comment Dieu a préparé, de longue main, l'œuvre de la réparation.

Dieu n'a pas voulu anéantir l'homme après sa chute ; il lui a au contraire promis le rétablissement et il a, par là même, établi la loi du progrès. Cette loi comprend nécessairement deux choses distinctes : la destruction du mal et le développement du bien, ou le développement des puissances humaines au profit du bien, le dépouillement du vieil homme et le revêtissement de l'homme nouveau, comme parle l'Apôtre (1). La promesse de la rédemption établissait donc, comme marche de l'humanité, que le mal devrait être peu à peu et successivement détruit et le bien développé dans la même proportion ; de là cette lutte incessante entre le bien et le mal, dans laquelle l'activité de l'homme peut et doit toujours faire triompher le bien.

Il fut donc permis à l'homme de renaître et de se développer ; le peu de civilisation, qu'il devait réaliser d'abord, ne pouvait pas être bien varié, aussi le point de départ fut-il le même pour tous les peuples. En ce qui se rapporte plus directement à notre question, tous eurent la même langue, qu'ils défigurèrent ensuite, chacun à leur manière.

La première lutte entre le bien et le mal amena une violente

(1) Ad. Col. III, 9 et alibi.

crise. Les instincts matériels menaçaient d'étouffer le peu de bien qui s'était conservé; la corruption était trop puissante et trop générale, le bien était trop faible; il n'était plus guère possible de faire disparaître le vice, autrement que par l'anéantissement des prévaricateurs. Le déluge lava le monde de ces infamies, il ne conserva qu'une seule famille dépositaire de la connaissance et de l'amour du bien, et par conséquent de la civilisation, qui rentra ainsi dans la voie du véritable progrès. Le déluge eut deux autres résultats : il diminua la force de la nature physique, et il imprima au genre humain une forte crainte, sentiment nécessaire pour moraliser les peuples à leur enfance.

Le déluge est ainsi le point de transition entre deux genres de civilisation bien distincts. Avant le déluge, la force matérielle était prédominante; il n'y avait pas de littérature, la civilisation était à peu près exclusivement matérielle. La distinction entre le bien et le mal s'était manifestée matériellement par deux races d'hommes différentes; Dieu remédia à la crise sociale, par un bouleversement matériel. Après le déluge, au contraire, la force physique de l'homme est réduite, la civilisation nouvelle sera moins matérielle. La pensée va bientôt se développer, les caractères moraux vont se former, le bien et le mal se manifesteront dans une sphère plus relevée et sous des formes plus subtiles; Dieu remédiera aux crises futures par des bouleversemens moraux.

La civilisation étant, après le déluge, beaucoup moins matérielle, la pensée et la force morale arrivant à propos pouvaient arrêter une société dans sa ruine. Une société souffrante, à cause de l'extrême développement d'un de ses caractères, pouvait trouver un remède à son mal, dans sa fusion avec une autre société d'un caractère opposé, mais, pour cela, une civilisation variée était nécessaire.

Aussi, lorsque les hommes arrêtent l'orgueilleux projet bâtir une tour colossale et une ville monumentale, qui it comme un point de ralliement, comme un centre du genre main (1) et le présage d'une civilisation uniforme, Dieu s'y pose et il les arrête devant l'impuissance de leurs efforts. 'est alors que Dieu divise le genre humain, qu'il le dis- erse (2), en donnant à chaque peuple une langue spéciale enfermant déjà les germes de son caractère futur, du genre e civilisation qu'il devait développer plus exclusivement; aractère et civilisation analogues au rôle destiné à chacun ans le développement du grand drame de l'humanité.

Il est vraiment admirable le caractère exclusif des trois ouches, que les philologues considèrent comme celles aux- uelles on peut relier toutes les autres langues; ne fût-ce que ous ce seul rapport, ces langues mères sont déjà des chefs- l'œuvre, des prodiges de génie, devant lesquels l'intelligence réée reste confondue. C'est ici le cas de remarquer que l'ar- ument que les philosophes chrétiens trouvaient dans la per- ection des langues anciennes, pour étayer la thèse de l'origine livine du langage, n'est pas réellement perdu dans notre hy- othèse; pour lui conserver toute sa force, il suffit de changer es mots de *beauté* et de *perfection* en ceux de *caractère exclusif.* Il me semble évident qu'il est impossible que les hommes aient u réaliser eux-mêmes des systèmes de langue d'un caractère ussi exclusif, d'un ordre aussi régulier, d'une conséquence ussi rigoureuse. Cela suffit pour la parfaite solidité de l'ar- ument indiqué, il n'est pas nécessaire que ces systèmes de ngue soient parfaits et dans le vrai. Mais alors, le sanscrit erd ses droits à la suprématie, même dans ce genre de beauté ystématique, de développement exclusif; le chinois, par

(1) Gen. XI, 4.
(2) Ibid.

exemple, est aussi rigoureux, plus rigoureux peut-être que lui dans son caractère propre.

Ces trois souches peuvent d'abord se réduire à deux, sous le rapport du caractère exclusif; le chinois d'une part, le sanscrit et les langues sémitiques d'autre part.

Le chinois se distingue par le caractère de la passivité, de l'immobilité et de la monotonie, qui aboutissent à constituer une vaste unité. Chez lui, il n'y a pas un seul mot qui ne soit un monosyllabe, pas un seul qui ne se termine par une consonne autre qu'une nasale; chez lui, la flexion la plus légère, la moindre variété, est totalement inconnue; les conjugaisons, les déclinaisons, en un mot, la grammaire proprement dite des flexions, lui est complétement étrangère.

Qu'on ne croie pas que ce défaut de grammaire soit couvert par un système *d'auxiliaires* mieux raisonné et plus riche que le nôtre. L'ancien chinois, ou le *Kou-ven*, les connaissait peu, et, non seulement les particules, mais le sujet ou le verbe étaient souvent sous-entendus, ce qui rendait cette langue extrêmement obscure. Plus tard le besoin fit inventer un moyen de remédier jusqu'à certain point, à ces fréquentes équivoques : on prit un certain nombre de mots, ayant déjà une signification déterminée, qu'on employa en outre à exprimer certains rapports, certaines modifications. C'est ce que les Chinois appellent des *mots vides*, qui sont une espèce *d'auxiliaires*, mais beaucoup moins flexibles et moins commodes que les nôtres. Ces mots conservent leur signification propre, lorsqu'ils occupent leur place naturelle dans la phrase; ils la perdent en occupant une autre place, et ils servent alors *d'auxiliaires* improprement dits. Ainsi les mots *hier* et *demain* sont employés le plus ordinairement pour exprimer le passé et le futur des verbes et ce n'est que leur place dans la phrase qui fait voir s'ils doivent être pris dans leur signification propre ou non.

Certains mots servent à indiquer que le mot suivant est au pluriel, le pluriel de certains substantifs s'indique par des nombres : ainsi le mots *mers*, *provinces*, *magistrats*, *peuples*, ont au pluriel, s'il sont précédés des signes numériques de *quatre*, *sept*, *cent et mille*. Les signes numériques ne sont pris dans leur vrai sens, que, quand ils sont placés après le substantif. De deux substantifs qui se suivent le premier est au génitif, et ce n'est que, quand son absence produirait une équivoque qu'on intercale un mot pour indiquer le génitif; tant il est vrai que le chinois n'admet qu'à regret ce qui touche à la variété. La plupart des verbes, demeurant les mêmes, sont aussi substantifs ou adjectifs, tandis que dans nos langues ils deviennent racine et servent à former les substantifs et les adjectifs les plus variés ; ainsi, par exemple, du verbe *aimer* nous formons les mots : *amour*, *ami*, *amitié*, *amant*, *amateur*, *amical*, *aimable*, *amiable*, *amabilité*, etc. Le caractère d'unité et de fixité de la langue chinoise se présente aussi dans l'écriture ; un seul caractère suffit pour exprimer tout un mot.

Cette langue est donc souverainement unitaire, et tel est aussi le caractère du peuple singulier qui la parle; pour le Chinois, la vie intellectuelle et la vie sociale, tout se résume dans l'unité. Le gouvernement lui-même n'est qu'une grande unité; ce caractère exclusif est tellement dans les idées de ce peuple, qu'il ne pourrait se former l'idée d'une république. Jamais empire n'a été plus vaste et en même temps plus compacte; jamais empire n'a pu traverser, sans se décomposer, une aussi longue série de siècles; jamais empire n'a pu conserver, d'une manière aussi durable, sa langue et sa nationalité. Ses idées et ses mœurs sont éminemment traditionnelles; jamais civilisation n'a été si uniforme, si monotone; nulle part le culte des ancêtres n'a été porté aussi loin qu'en Chine.

Tout, dans la civilisation chinoise, respire l'unité : unité en politique, unité de corps, unité de durée, unité de langage, d'idées, de mœurs, d'usages, etc. Ne dirait-on pas que c'est bien là l'image matérielle, mais frappante, de l'Église une, éternelle, universelle et stable? Ne dirait-on pas que Dieu a jeté ce colosse à l'écart, afin qu'il pût laisser enraciner son caractère et prendre, à son aise, ses dimensions grandioses; qu'il l'a préparé, de longue main, à ce genre de civilisation, afin qu'il pût joindre à toutes les unités celle de durée? Ne dirait-on pas que Dieu l'a préservé de toute fusion, de tout contact avec les autres peuples; qu'il n'a pas même permis qu'il devînt chrétien, afin qu'il restât vierge de toute empreinte étrangère, et que, son heure étant venue, il pût remplir une mission aussi gigantesque que tout ce qui est en lui.

Je m'arrête à ces simples réflexions, il ne m'appartient pas d'entrer dans l'examen de ces importans problèmes; il me suffit de constater le caractère de la langue chinoise et son analogie avec tout ce qui constitue l'individualité du peuple qui la parle. Je ne puis m'abstenir cependant de faire remarquer, en passant, la grande importance de la philosophie des langues pour la philosophie de l'histoire. En effet, si un peuple vit dans sa langue, l'étude philosophique de cette langue sera d'un puissant secours pour découvrir le caractère, la tendance de ce peuple, et, par conséquent, l'influence qu'il a pu ou qu'il pourra exercer.

Les deux autres souches des langues, c'est-à-dire, le sanscrit et les langues sémitiques ont un caractère également exclusif, mais diamétralement opposé à celui du chinois. A l'inverse de cette dernière, elles ont exagéré le principe de mobilité et d'activité; ce qui leur donne un caractère saillant de variété. Dans le chinois les mots ne varient jamais; dans les langues sanscrite et sémitiques, au contraire, ils peuvent passer par

une étonnante variété de formes. Chez elles tout se concentre dans les mots principaux; les mots secondaires, comme ceux qui n'expriment que de simples rapports, sont considérés comme n'étant que des modifications et ils sont indiqués par des flexions. Il résulte de là que certains mots, et spécialement les substantifs et les verbes, peuvent revêtir un grand nombre de formes différentes. Ce caractère de mobilité et d'activité exagérées est commun à ces deux souches; il n'est cependant pas le même dans chacune d'elles, et, nonobstant cette communauté de caractère radical, elles ont chacune des caractères spéciaux d'une différence très-tranchée.

Le sanscrit se prête plus spécialement à la forme du travail de l'intelligence, ou à l'abstraction; les langues sémitiques se prêtent mieux au domaine de la volonté, ou à l'action. Le sanscrit a surtout sa sphère dans la théorie des substances; il exprime la substance universelle, dans laquelle il concentre toutes les autres. Les langues sémitiques ont surtout leur sphère dans la théorie des volontés, des actions; elles expriment la volonté, l'action universelle, dans laquelle elles concentrent toutes les autres. Le sanscrit est la langue du *panthéisme*, qui est un abus de la notion de l'immensité de Dieu; il considère les substances finies comme des modifications de la substance suprême. Les langues sémitiques sont les langues du *fanatisme*, qui est un abus de la notion de la providence de Dieu, et qui considère les volontés finies comme n'étant que des modifications de la volonté suprême.

Le sanscrit se prête plus spécialement aux hautes conceptions, à la métaphysique et particulièrement à l'ontologie. Il est la langue des abstractions par excellence, il montre l'intuition la plus grande, mais dépourvue de logique; il pouvait réussir à former un peuple spéculatif et contemplatif. Cette langue a une prodigieuse facilité dans la formation des adjec-

tifs, des noms abstraits etc.; on dirait même que la formation des noms abstraits s'y fait par une simple flexion, de sorte que, quand le besoin de l'écrivain exige un nouveau nom abstrait, il le forme sans violenter la langue et ce mot nouveau a, dans le lexique, le même droit de bourgeoisie que quelque autre mot que ce soit. Il en est de même de la formation d'autres mots, par une simple flexion.

Cette langue se distingue encore par une facilité bien plus grande que celle que présentent le grec et l'allemand, pour former de nouveaux substantifs, en concentrant deux, trois et même un plus grand nombre de mots, pour en faire un mot unique. Ce qui, en français, s'exprime par le mot *de*, préposition de rapport, de dépendance, s'exprime en sanscrit, par l'absorption, par la concentration de plusieurs substances en une seule. Le sanscrit a la même facilité pour la composition des verbes, qu'il forme avec le verbe simple et diverses prépositions. La flexion de ses noms est aussi plus riche, que dans les langues grecque et latine; il a, par exemple, le cas instrumental, qui est remplacé en latin par les prépositions *a, de, ex*, sa conjugaison déploie une grande richesse de temps et de modes.

L'écriture sanscrite se ressent du caractère de la langue : les voyelles ne sont que des modifications des consonnes; celles-ci ont seules une valeur vraie, celles-là sont à peine considérées comme des lettres : dans les conjugaisons, les idées secondaires de temps, de mode, de personne, et, dans les déclinaisons, celles de rapport, sont absorbées dans le mot principal. Cette méthode d'agglomération de tous les accidens autour du mot qui en est le centre, et de confusion de ces accidens avec lui, habitue l'esprit à voir les choses et leur entourage d'une seule vue, mais elle empêche de les distinguer clairement; elle est donc exclusivement intuitive, elle repousse

la logique ; elle est synthétique, elle repousse l'analyse. Il n'est pas étonnant, après cela, que les anciens Hindous aient manifesté une grande force de conception ; mais ce mouvement intellectuel ayant pris une direction fausse, et d'autant plus fausse que la forme de la pensée était panthéistique, il ne pouvait au lieu d'être progressif, que s'affaiblir graduellement jusqu'à complète extinction, il devait aboutir enfin au paganisme le plus monstrueux.

Les langues sémitiques se distinguent par leur caractère moral. Il est remarquable que ces langues, étant au moins autant et peut-être plus *flexionnaires* que le sanscrit, et paraissant, au premier coup-d'œil, se rapprocher fortement du caractère de celui-ci, aient néanmoins un caractère aussi diamétralement opposé au sien. Au contraire du sanscrit, les langues sémitiques sont extrêmement pauvres en noms abstraits, en adjectifs de capacité, et même en adjectifs de tout genre; elles repoussent la composition des substantifs, par la réunion de plusieurs mots, et des verbes, par l'adjonction d'une préposition. Leurs noms ont des flexions, mais elles sont d'un tout autre genre que celles du sanscrit, excepté cependant l'arabe, qui, outre les flexions propres des langues sémitiques, admet aussi les cas des langues indo-germaines.

Le mode spécial de flexion des langues sémitiques consiste particulièrement dans ce qu'on nomme *l'état construit*, ou dans la diminution d'un mot pour le faire dépendre du mot suivant qui demeure dans son état absolu ; de sorte qu'au lieu d'allonger le second mot on abrége le premier. Cette différence des langues sanscrite et sémitiques, dans leur mode de flexion, me paraît être analogue au caractère de ces langues. Si le sanscrit a un génitif, cette flexion est l'expression d'un rapport, d'une chose accidentelle (en français la préposition *de*),

et ce mot secondaire se concentre dans le mot principal ; tandis que, dans les langues sémitiques, il n'y a pas de mot accidentel concentré dans un autre mot, il n'y a qu'une dépendance exprimée par la mutilation du dépendant. Les conjugaisons sont d'une grande richesse, dans les langues sémitiques, mais leur richesse est autre que dans le sanscrit. Celui-ci a une très-grande variété de temps, de modes, de personnes ; celles là, au contraire, sont extrêmement pauvres, sous ce rapport ; elles n'ont que deux temps : le passé et le futur, qui doivent faire les fonctions du présent, de l'imparfait, du plusque-parfait, du conditionnel etc. Elles n'ont aussi que deux modes : l'indicatif et l'impératif ; elles ne peuvent exprimer l'optatif ou le subjonctif qu'à l'aide du futur. Par contre, elles surpassent de beaucoup le sanscrit par leurs formes de verbe : L'hébreu en a sept et l'arabe en a douze, sans compter même celles dont l'emploi est rare. Une autre différence, non moins digne d'être remarquée, c'est que les flexions, dans les verbes sanscrits, roulent particulièrement sur les entourages, de temps, de mode, de personne, qui tous sont concentrés dans le verbe ; tandis que, dans les langues sémitiques, les flexions affectent l'action elle-même, surtout dans les formes *intensive*, *causative et réciproque*.

Parmi les caractères distinctifs des langues sémitiques, que nous avons indiqués jusqu'à présent, il en est un qui me semble mériter une attention spéciale. Je veux parler de l'absence vraiment étonnante du temps présent et du mode optatif dans les verbes de ces langues. Ne dirait-on pas que les peuples qui les parlent ne se croient pas en possession du présent, et qu'ils manquent de l'optatif, ou de la forme du souhait, parce qu'ils ne comptent pas sur la liberté du vouloir humain?

Indépendamment des flexions qui leur sont propres et dont j'ai parlé, ces langues en ont d'autres que le sanscrit ignore,

par exemple, celle qui fait que l'article et un bon nombre de prépositions s'y unissent aux mots. Une chose plus digne de notre attention, c'est que les adjectifs possessifs n'existent pas chez elles; le pronom personnel, ou le possesseur et la chose possédée sont identifiés, ou plutôt la chose possédée est comme une modification du possesseur. Cette concentration est analogue au phénomène de *l'état construit* indiqué plus haut, dans lequel le premier mot dépendant du second subit une espèce de mutilation, tandis que le second conserve toute son intégrité. Le pronom personnel, régime d'un verbe ou d'une préposition, s'identifie aussi, dans ces langues, à ce verbe ou à cette préposition.

Entre les nombreuses formes de verbes que possèdent les langues sémitiques, il en est une plus célèbre que les autres et que les grammairiens nomment *hiphil*, ou forme *causative*. Dans cette forme, l'effet est identifié avec la cause ou plutôt avec l'auteur de l'action; celui qui la commande est identifié avec celui qui ne fait que l'exécuter. Cette confusion va plus loin : la forme *causative* est tout à la fois *permissive;* de sorte que, dans l'expression, il n'y a pas de différence entre le commandement et la simple permission. L'hébreu n'a pas même de mot propre pour dire *permettre*, il doit l'exprimer par la forme *causative*, ou par une circonlocution, ou par des mots impropres, comme *donner*, *abandonner;* il va jusqu'à l'exprimer par le verbe *commander*. C'est encore par la même raison qu'il n'a que la même manière d'exprimer les conjonctions *afin que* et *de manière que*. Si l'on ne faisait pas attention à cette singularité; on serait par fois tenté de croire que, dans certains textes, la bible fait Dieu auteur du mal moral; tandis que, dans d'autres textes elle déclare formellement qu'il ne l'est pas, qu'il ne peut pas l'être. Chez le peuple fidèle, c'est donc la langue seule qui est fataliste, comme elle l'est, par

exemple, dans l'oraison dominicale écrite originairement en grec, mais dans un style hébraïque. L'hébreu manque des mots *sort*, *hasard*, *nécessité*, *mérite*, *digne*, *cause*, *occasion*, *liberté*, *but* etc.; c'est là une lacune dont les occidentaux accoutumés aux idées de cause et de fin, de liberté et de mérite, ont peine à concevoir la possibilité; cette lacune s'explique par le caractère fataliste de la langue.

L'arabe n'est pas moins fataliste que l'hébreu, et l'on peut dire que Mahomet n'a pas dû inventer le dogme du fatalisme; il existait dans la langue arabe et dans les mœurs des peuples qui la parlaient, avant qu'il fût écrit dans le *Coran*. Ce fatalisme, cette confusion de la cause avec l'effet, de la permission avec l'ordre, cette annexion de la chose possédée au possesseur, cette habitude de n'avoir que des idées de *passé* et de *futur*, de ne vivre que de souvenirs et d'espérances, de ne tenir aucun compte du présent; ce manque de mots dans l'ordre de la liberté et du mérite a donné à ces peuples le caractère d'opiniâtreté que Dieu prédit (1) aux enfans d'Ismaël, et l'habitude d'une volonté inflexible comme le *fatum*.

Il s'est manifesté chez ces peuples arabes, dans l'ordre moral, le même phénomène que chez les anciens Hindous dans l'ordre intellectuel. A peine le caractère de leur langue et de leurs mœurs s'était-il formulé en dogme religieux, qu'ils ont fait preuve d'une force morale extraordinaire, mais cette surexcitation n'a pu être durable, parce que sa direction était fausse; ils n'ont pas tardé à retomber de tout leur poids dans un affaissement moral, dans une indolence, une faiblesse, qui ferait presque croire que ce ne sont plus les mêmes peuples. Il en a été de même chez les anciens Hindous; à peine la tendance intuitive de leur langue et de leurs mœurs fut-elle for-

(1) Gen. XVI, 12.

aulée en dogme religieux, que ces peuples manifestèrent une orce étonnante de conception, pour retomber enfin dans le lus grand affaissement intellectuel. Tant il est vrai que lorsue l'homme se lance dans l'absolu, qu'il brise les liens de lépendance qui existent entre l'absolu et le relatif, l'infini et e fini, il paraît devoir faire des prodiges; mais cette force xagérée et désordonnée s'épuise bientôt, elle se paralyse, lle s'engourdit.

De cette esquisse, bien succincte et bien imparfaite, que je iens de faire des trois souches primitives des langues, nous ouvons déduire quelques corollaires, dont la vérité et la lé;itimité de déduction me semblent ne pouvoir pas être conestées.

1° Ces langues sont imparfaites, dans ce sens, qu'elles imriment une direction fausse aux facultés de l'homme, qu'elles ont exclusives; c'est-à-dire, qu'elles ne saisissent chacune u'un côté de l'homme et qu'elles l'exagèrent.

2° Elles sont admirables, en ce que le système qui y est déeloppé est très-rigoureux et très-conséquent, et qu'il indique n génie supérieur dans les premiers auteurs de ces langues.

3° La cause qui a produit leur séparation, ou qui a amené eur existence isolée, a dû être violente; elle n'a pu être autre qu'un événement extraordinaire et surnaturel. Cette observation serait suffisamment prouvée par l'impossibilité d'expliquer leur direction en sens totalement opposés, par des causes accidentelles, comme celles de climat, de genre de vie, etc.

4° Il découle nécessairement de notre troisième corollaire, et des observations que nous avons faites antérieurement, que Dieu seul est l'auteur premier du langage humain. En effet, si le langage était d'invention humaine, cette invention se serait faite sur un seul point ou sur plusieurs points séparés. Dans le premier cas, des langues, ayant toutes le même point

de départ, n'auraient pu se formuler dans des systèmes aussi opposés et sans mélange aucun. Dans le second cas, ces langues n'ayant rien de commun dans leur origine, on ne devrait pas y trouver les caractères de ressemblance que les philologues y remarquent.

Les caractères de ressemblance et les caractères de différence des trois langues-souches concourent donc les uns et les autres à prouver l'origine divine du langage. Ces derniers caractères surtout sont d'une grande force probante en faveur de cette thèse; car, dans le supposé même que les hommes séparés pussent inventer leur langage, ils n'auraient pu parvenir à des systèmes de langue aussi opposés entre eux, par la raison que le caractère humain, à cet état encore inculte et vierge de toute empreinte étrangère, doit être partout, à peu de chose près, le même; les différences saillantes n'arrivent que par la direction que l'enseignement, ou des causes analogues, lui font prendre. En outre, ces hommes grossiers encore n'auraient pu formuler des systèmes aussi rigoureux, qui exigent un grand développement et une grande pénétration d'esprit.

Je reviens à mon sujet principal, pour remarquer que, sans autre secours que celui de l'étude philosophique des langues-souches, on peut arriver à reconnaître le caractère dominant des peuples qui les ont parlées et développées les premiers. On reconnaît que les anciens habitans de l'Inde étaient intuitifs; que le peuple chinois avait le caractère opposé, le caractère logique, analytique; que les races sémitiques se caractérisaient par une tendance prononcée au fatalisme.

Frédéric Schlegel est arrivé au même résultat, par d'autres voies (1); il trouve que *la raison* est l'élément dominant dans

(1) *Phil. de l'hist.*, leçon V.

l'esprit des Chinois; que chez les Hindous, c'est *l'imagination*, et chez les Hébreux *la volonté*, qui sont la faculté distinctive. Il dit encore (1) qu'on ne peut contester aux Arabes, dès la première période de leur histoire, une grande force de volonté et beaucoup d'énergie dans le caractère; il ajoute qu'on retrouve encore ces qualités chez eux, même pendant la période de leur décadence.

Je ne crois pas nécessaire de m'arrêter longtemps à réfuter l'objection qu'on veut établir sur ce que, dans le système que j'ai exposé, Dieu aurait poussé les peuples au panthéisme, au fatalisme etc. Remarquons d'abord que les langues, comme tout ce qui est soumis à la puissance d'activité de l'homme, ne sont que des élémens, des moyens à élaborer et à harmoniser par elle; que les langues et leur caractère spécial ne font naître aucune nécessité, qu'elles ne font qu'imprimer une tendance vers un ordre vrai, mais que l'homme peut abuser de cette tendance et la faire dévier. En étudiant, par exemple, une langue païenne, on ne s'expose pas pour cela à devenir païen ou à s'imprégner des idées païennes; il est même vrai que ces langues, toutes païennes qu'elles étaient, ne laissaient pas d'être d'une grande utilité, spécialement relative à l'état dans lequel se trouvaient les peuples qui les parlaient. Ainsi, pour citer un autre exemple, l'absolutisme est une forme païenne de gouvernement; l'esclavage, quelle que soit sa forme, est païen; néanmoins l'absolutisme et l'esclavage ont eu leur utilité et même leur nécessité relatives. Le travail de Dieu sur les langues a été plutôt négatif que positif; c'est-à-dire, que Dieu a pu donner à certains peuples et refuser à certains autres peuples des élémens, que rien ne l'obligeait à leur accorder. Il a pu ainsi jeter une sorte de voile sur leur

(1) *Phil. de l'hist.*, leçon XII.

intelligence, il suffisait bien que ce voile ne fût pas impénétrable à la lumière du vrai absolument nécessaire : il a pu refuser l'esprit logique aux Indous, l'intuition aux Chinois, et aux peuples sémitiques des idées claires d'ordre, de but, de cause, d'effet, de moyen, de mérite, de liberté, de devoir, etc.

Ce tableau des langues anciennes, que j'ai tâché d'esquisser, suffirait, à lui seul, pour prouver ma thèse. Nous avons vu que le genre de beauté de ces langues peut produire de séduisantes illusions, à cause de sa régularité, de sa conséquence logique; mais nous avons vu aussi que leur beauté est plus apparente que réelle, que leurs caractères sont vicieux, par cela même qu'ils sont exclusifs. C'en est assez pour motiver ma thèse, pour saper le préjugé favorable à la perfection des langues anciennes ; il convient cependant d'ajouter quelques réflexions sur les langues modernes.

Dans son dessein de rétablissement du genre humain, Dieu ne voulait plus une civilisation uniforme et commune à tous les peuples; il avait assigné à chacun d'entre eux sa tâche propre, sa destination spéciale. Il voulait en outre se choisir un peuple, qui, au milieu de la corruption universelle, conservât les élémens de la régénération future, qui fût, en un mot, *le peuple de Dieu*. Ce peuple privilégié, spécialement par sa fusion avec les autres peuples lorsque le temps en serait venu, devait croître et se développer numériquement, dans une même proportion que celle de ses idées intellectuelles et morales. Les trois souches des langues se présentaient pour répondre à ce choix. Le chinois ne pouvait pas obtenir la préférence ; son caractère dominant *d'unité*, faisait obstacle à ce que cette mission lui fût donnée ; l'unité ne peut venir qu'en dernier lieu et pour couronner l'œuvre, comme la synthèse ne vient qu'en dernier lieu pour couronner l'analyse. La

langue à choisir, comme moyen conservateur des élémens de la régénération, devait donc présenter le caractère de *la variété*; cette variété devait elle-même être double, elle devait être intellectuelle et morale; la réhabilitation devant s'opérer parallèlement dans ces deux ordres, il fallait que la langue choisie répondît à ce double besoin. Pour correspondre à cette double destination, le sanscrit était trop fougueux, l'arabe était trop ardent, l'hébreu n'y correspondait pas complétement; il dut donc être fait choix de deux langues, dans lesquelles la fougue trop ardente du sanscrit et de l'arabe fût amortie, sans être totalement éteinte : l'hébreu convenait à ce plan, pour la partie morale; le grec ou le latin convenaient pour la partie intellectuelle.

Il ne pouvait cependant pas exister simultanément deux religions vraies et séparées, qui conservassent exclusivement l'une les dogmes et l'autre la morale. Or, comme c'est la volonté qui a péché et que le vice de l'intelligence n'est qu'une conséquence de la dépravation de la volonté, c'est par elle que la réhabilitation devait commencer; la partie morale, à cause de son importance plus grande, méritait les soins spéciaux de la Providence. Le peuple hébreux fut choisi pour être le peuple de Dieu, le peuple conservateur des élémens les plus importans de la future régénération parfaite. Le mouvement dans l'ordre intellectuel devait s'opérer séparément et parallèlement chez les Grecs; ceux-ci, après s'être épuisés dans leur course, devaient léguer l'héritage qu'ils avaient amassé aux Romains, dont la langue était moins fougueuse, plus grave, plus réservée, plus morale que celle de leurs devanciers.

Ce fut au moment où les civilisations juive, grecque et romaine étaient arrivées à un état d'altération et de décadence très-prononcées, au moment où la morale avait dégénéré en un

inflexible et hypocrite rigorisme, où, chez les Grecs et chez les Romains, l'anarchie la plus complète régnait dans les intelligences; c'est à ce moment que le Christ parut, pour venir en aide au monde retombant dans le cahos, en lui apportant une doctrine et une morale célestes. Alors le cercle de la réparation s'agrandit, une grande fusion s'opéra, l'empire romain devint le centre principal du mouvement nouveau. Cette fusion opérée par la promulgation de l'Évangile, ne fut pas une fusion des peuples et de leurs civilisations diverses, ce ne fut pas une substitution brusque d'une civilisation à une autre; ce ne fut que l'introduction du christianisme dans la civilisation existante, de sorte que l'ancien organisme social demeura debout.

Le christianisme s'infiltra successivement dans toutes les parties de l'empire romain, les idées grandirent, les mœurs, les sentimens se développèrent; jusqu'à ce qu'enfin l'esprit chrétien, devenu fort et puissant, se trouvât trop à l'étroit, sous ces formes païennes de gouvernement, de législation, de langage; un malaise général se fit sentir, l'empire perdit son énergie, sa vigueur, il tomba dans une sorte d'affaissement et de marasme, précurseurs de la mort. Une nouvelle crise, une nouvelle secousse, un nouveau mouvement de progrès devenait nécessaire et il s'opéra. Les barbares inondèrent l'empire, ils vinrent lui apporter ce dont il avait un urgent besoin : la résolution, l'énergie, un égoïsme assez brutal, il est vrai, mais que le christianisme devait épurer et diriger. Cette crise agrandit le cercle de l'Église; circonscrite jusqu'alors dans les limites de l'empire elle s'étendit à toute l'Europe.

Ce nouvel état de choses amena le bouleversement des formes anciennes, la nécessité de créer des formes politiques, des lois et même des langues nouvelles. Cette crise sociale, ce travail d'enfantement d'une civilisation nouvelle dura assez

ongtemps pour que les formes politiques et les langues nouvelles s'imprégnassent des idées chrétiennes, et l'influence de celles-ci fut d'autant plus parfaite que les élémens dont elles durent s'emparer présentaient plus d'analogie avec elles. Les angues issues du latin sont, par ce motif, celles qui ont ressenti le plus parfaitement l'influence du christianisme; aussi, à l'époque de la réforme, elles sont demeurées attachées au centre de l'unité chrétienne, tandis que les langues germaines s'en sont séparées.

Un fait remarquable et que l'antiquité n'a pas connu, qu'elle ne pouvait connaître, se manifeste dans les langues nouvelles : c'est la combinaison merveilleuse de l'unité et de la variété, de l'intuition et de la logique. Cette combinaison ne pouvait s'opérer en grand que sous l'influence de l'Évangile ; c'est lui qui est venu révéler au monde le secret jusqu'alors inconnu de concilier les extrêmes, il a remis toutes choses dans leurs véritables rapports ; il a su combiner, sans les détruire ni les confondre, Dieu et les créatures, l'obéissance et la liberté, la foi et la conception, la grâce et la nature. Ce grand fait linguistique embrasse la syntaxe et la grammaire.

Dans la syntaxe, ce fait est celui de l'introduction d'une construction rigoureuse et logique. Il est assez connu que, dans les langues anciennes sémitiques et dans celles qui appartiennent à la souche indienne, la construction est désordonnée et arbitraire ; il y a variété, mais variété avec confusion ; il est également connu que, dans le chinois, il n'y a pas de confusion, que la construction y est très-rigoureuse, mais qu'elle n'est pas flexible, qu'elle n'est pas claire. Dans les langues modernes issues des langues romaines, et surtout dans le français, ces deux élémens, de l'unité et de la variété, sont admirablement combinés : sa construction est rigoureuse et logique, elle répond ainsi au caractère d'unité ou d'obéis-

sance. C'est aussi cette rigueur et cette logique qui sont la cause de la clarté de ces langues (1) et qui font, par conséquent, qu'elles se prêtent bien à l'intuition, mais à une intuition bien entendue, c'est-à-dire, alliée à la logique. C'est ainsi qu'elles réalisent l'entier développement de la variété, ou de l'intuition, au sein de l'unité, ou de la logique. Les langues germaines n'ont pu acquérir cette qualité au même degré : il arrive souvent, dans ces langues, qu'une longue phrase est près d'arriver à sa fin, que le verbe n'y paraît pas

---

(1) Sans nier l'influence plus grande que le christianisme aurait exercée sur la formation de la langue française, M. l'abbé Rohrbacher, membre honoraire de la société, pense qu'on pourrait attribuer à une autre cause la supériorité relative de cette langue, sous le rapport de la netteté et de la précision. Cette cause pourrait être, selon lui, dans l'influence de la méthode scholastique, qui dominait dans l'enseignement, à l'époque de la formation de la langue française. « Il y a, *dit-il*, je le crois du moins, des » langues plus scholastiques, c'est-à-dire plus nettes et plus précises les » unes que les autres. Et de toutes les langues, la plus nette et la plus » précise, c'est-à-dire la plus scholastique, c'est le français. Elle le doit » peut-être à l'époque où elle est née et où elle a été formée. Au temps de » saint Louis et du sire de Joinville, la méthode scholastique, c'est-à-dire » la méthode qui demande avant tout la clarté et la précision, dominait » dans l'enseignement de la théologie et de la philosophie. Thomas d'Aquin, qui a résumé l'une et l'autre, était contemporain et souvent » commensal de saint Louis. C'est donc à la scholastique que la langue » française, peut être sans beaucoup s'en douter, doit cet avantage, ou » plutôt ce besoin originel de la clarté et de la précision. En sorte que » l'on a dit avec beaucoup d'esprit et de justesse : ce qui n'est pas clair » n'est pas français. Au contraire la langue de Hegel et de Kant, qui » existait avant le règne de la scholastique, a conservé ce vague et cette » indécision qui régnait dans les idées humaines avant le christianisme. » Aussi un ouvrage allemand, qui ne présenterait que des idées nettes, » dans un style clair, ne passerait en Allemagne que pour un ouvrage médiocre. Pour exciter l'admiration, il faut qu'il y ait du vague, du nuageux, » de l'insaisissable, de l'inintelligible même. Un railleur dira peut-être » qu'à ce prix bien des Français écrivent de nos jours en allemand. En vérité, je n'oserais dire le contraire, car on pourrait citer plus d'un ouvrage » à l'appui de cette plaisanterie bonne ou mauvaise. » (*Sur le mot scholastique.*)

encore ; l'esprit est tenu en suspens, la phrase demeure dans les ténèbres, parce que le verbe, *la lumière du discours*, n'y apparaît pas ; on voit enfin arriver deux, trois, et quelquefois quatre verbes, l'un après l'autre; l'esprit doit alors répartir tous ces verbes sur toute la longueur de la phrase, qu'il a eu presque le temps d'oublier, faute de la comprendre. Aussi, est-ce chose reconnue que le caractère d'obscurité de ces langues; il est cependant des hommes qui prétendent l'excuser et l'expliquer favorablement; ils disent, qu'à cause de la contention qu'elles exigent de l'esprit, elles ont l'avantage de l'habituer à être patient et attentif. Je suis fort porté à le croire, mais c'est aussi le raisonnement du montagnard : les chemins rocailleux et escarpés ont, dit-il, l'avantage d'habituer à la fatigue; mais cet avantage, que nous voulons bien admettre, n'empêche pas que ces chemins ne soient très-mauvais, comme chemins. L'intuition sans la logique produit une confusion d'idées, une obscurité contraire à la vue claire de l'intuition elle-même, et c'est par ce côté que pèchent les langues de la famille germaine.

Dans la grammaire, le grand fait linguistique dont nous avons parlé, c'est la réalisation sur une vaste échelle du système des *auxiliaires*. Dans son acception la plus générale, l'*auxiliaire* est un mot secondaire jouissant de son individualité, de son autonomie, et, dans ce sens, il n'y a pas de langue, quelque portée qu'elle soit à l'absorption et à la concentration, qui puisse exclure entièrement les *auxiliaires*. Dans une acception plus restreinte, l'idée *d'auxiliaire* est relative, ainsi dans cette phrase : *Caïn a fait mourir son frère dans les champs*, nous ne considérons pas les mots *fait*, *son* et *dans* comme des *auxiliaires*, parce que nous avons coutume de comparer nos langues au grec et au latin, où ces mots existent aussi isolés; ils sont cependant *auxiliaires* relativement à

l'hébreu, où ces mots sont absorbés dans les mots principaux. Les mots secondaires étant très-nombreux, la signification du mot *auxiliaires*, pris dans un sens assez général, est très-étendu : on peut considérer comme auxiliaires, l'article, les prépositions tenant lieu de cas, les pronoms personnels tenant lieu de flexions; dans les conjugaisons, les adverbes *plus, très* et *le plus*, pour les degrés de comparaison; la conjonction *que*, dans une foule de cas; les mots séparés qui indiquent le passé, le futur; les diminutifs, les fréquentatifs, les causatifs, les mots qui remplacent les mots composés, etc., etc.

Les anciens n'ont eu que des idées très-vagues sur le rôle des *auxiliaires;* il faut cependant excepter les Chinois, dont le système se rapproche assez du nôtre, excepté toutefois que chez eux encore les *auxiliaires* sont rares, qu'ils ne se conjuguent et ne se déclinent pas, qu'ils sont raides, guindés, immobiles, inflexibles, et qu'ils sont, par conséquent, incommodes. Le système des *auxiliaires* ne devait se développer harmoniquement, que sous l'influence du christianisme; religion de liberté pure et vraie, parce qu'elle est religion d'ordre, son influence seule pouvait favoriser le développement de la variété, qui ne pouvait s'opérer harmoniquement que dans l'unité et par l'unité; pendant qu'il émancipait successivement les esclaves, dans l'ordre civil, les mots accessoires s'affranchissaient, dans la même mesure, dans les langues. Ce système ainsi développé est analogue à la manière dont Dieu voit les choses et ses propres idées : il voit tout par intuition, mais en même temps il distingue tout.

Ce système de distinction et d'expression spéciale et exacte de toutes les idées, de tous les rapports, de toutes les relations, contribue puissamment à la clarté du discours; il simplifie d'une manière admirable le mécanisme de la grammaire. Partout où manque ce système convenablement développé,

il y a obscurité dans le discours et complication dans le mécanisme de la grammaire. Quelle complication, par exemple, dans les déclinaisons allemande, latine, grecque et sanscrite! En français, quelques petites particules tiennent lieu de tout cela. Quel labyrinthe inextricable ne rencontre-t-on pas surtout dans les conjugaisons sanscrite et arabe! Plus le système des *auxiliaires* se généralise, plus aussi ces difficultés disparaissent. Ce système offre donc l'avantage très-grand de rendre la langue extrêmement claire, et, par suite, très-facile à apprendre : le français en est encore un exemple frappant et ce mérite ne lui est pas contesté. Aussi, quelle flexibilité, quelle richesse n'offre-t-il pas ! Les petites particules si utiles et si commodes, loin d'y être devenues rebelles, par leur émancipation, n'ont trouvé, dans leur liberté bien entendue, qu'un nouveau moyen d'être plus utiles et plus maniables : elles sont mobiles et peuvent se placer partout où le besoin les appelle. Tandis que l'écrivain latin se tourmente pour trouver une circonlocution qui le préserve de dire *essendi* ou *possendi*, l'écrivain français ne rencontre aucune difficulté; il n'est jamais réduit à se plaindre de ce que la flexion lui manque. Au moyen des particules *plus*, *très*, *le plus*, le français peut exprimer les degrés de comparaison de tous les adjectifs, participes et adverbes imaginables, tandis que, sous ce rapport, les langues anciennes, malgré leur richesse de complication, sont souvent aux abois. Combien de fois, en écrivant en latin, n'est-on pas contraint d'envier au français son *que*, particule si commode et dont l'emploi est si fréquent? Le français sait séparer deux phrases, en exprimant cependant leur rapport par un lien naturel; le latin au contraire fait de la seconde phrase le régime de la première, et il forme ainsi une seule phrase, plus ou moins obscure et guindée.

La faculté de séparer les mots accessoires des mots princi-

paux donne à la langue, sans pourtant compliquer son mécanisme, une étonnante facilité pour exprimer toutes les nuances, pour suivre la pensée jusque dans ses replis les plus intimes et les plus cachés. Dans les verbes, par exemple, un auxiliaire se conjugue, il peut avoir lui-même un second auxiliaire et il peut se mettre devant tous les temps et tous les modes; il prouve ainsi la plus grande richesse à peu de frais. Prenons pour exemple le mot *devoir* exprimant le futur : *le roi devait venir*, voilà un futur imparfait; *je ne pense pas qu'il doive venir*, voilà un futur dubitatif; *il n'aurait pas dû venir, si telle circonstance ne l'eût exigé*, voilà un futur antérieur conditionnel. Les adverbes s'expriment aussi par des décompositions très-flexibles, par exemple : arranger une affaire *en frères, à l'amiable, d'une manière doublement avantageuse.* La décomposition des conjonctions est également très-flexible : *pourvu cependant que, attendu surtout que, par une conséquence bien simple, etc.*

Il est donc vrai que, loin d'avoir appauvri les langues, loin de leur avoir donné une marche traînante, comme on a voulu le faire croire, les auxiliaires leur ont donné une clarté, une richesse, une flexibilité, une énergie inconnues à toute l'antiquité.

Il est temps que je m'arrête, pour ne point dépasser les bornes de la tâche que je me suis imposée. Il eut convenu peut-être que j'entrasse dans quelques considérations sur le lexique, que je montrasse que l'influence du christianisme a donné aux mots une signification précise, épurée; qu'il a amené une foule de mots exprimant des idées et des sentimens que les anciens n'avaient que confusément ou pas du tout. Mais, outre qu'un travail, de la nature de celui que j'ai entrepris, n'est guère propre à recevoir l'intercalation d'un dictionnaire, je n'ai même pas eu la pensée de faire un travail

complet ; j'ai voulu uniquement émettre quelques idées sur la prétendue perfection supérieure des langues anciennes et sur la prétendue dégénération des langues modernes.

Résumons maintenant ce travail en peu de mots. — Au lieu de nous laisser aller à l'examen de petites questions de détail, qui nous apprendraient peu de chose, demandons-nous ce que c'est que le langage? Le langage, c'est la forme de la pensée, c'est la pensée rendue visible ; donc le langage doit comme elle combiner les deux ordres de logique et d'intuition. Le langage, c'est le moyen de transmission de la pensée ; donc il doit être clair, simple, flexible, facile à apprendre, il doit pouvoir suivre facilement la pensée dans tous ses détours. Or, je crois avoir démontré que ces caractères fondamentaux du langage n'ont commencé à prendre un développement harmonique et grandiose que sous l'influence du christianisme. Je crois avoir démontré que cet enseignement céleste a rempli pour les langues, comme pour tout ce qui est compris dans le cercle d'activité de l'homme, la mission qu'il a reçue de réparer, de renouveler tout par le Christ : *instaurare omnia in Christo.*

A. J. Henrotay.

ÉTUDES ORIENTALES.

VIII.

ESQUISSE HISTORIQUE SUR LA LANGUE ET LA LITTÉRATURE ARMÉNIENNES.

Dans ces vastes régions de l'Orient, où les révolutions ont accumulé et enseveli les ruines de tant de puissans empires, beaucoup de peuples anciens ont été dispersés ou anéantis: leur nom même est devenu un problème. Les sociétés de l'Inde et de la Chine ont vécu comme par exception, presque isolées des mouvemens terribles qui ont bouleversé l'autre partie du même continent; elles sont restées comme assises, occupées d'un travail intérieur, mais l'Occident de l'Asie a été agité par d'incessantes commotions; après la chute des grandes monarchies, il s'est trouvé perdu dans le monde Romain, et plus tard il a été foulé aux pieds par les fils du Prophète.

Au milieu de tant de races diverses qui ont paru sur cette scène toujours remplie, toujours animée, il est un peuple, qui sans avoir joué le premier rôle excite toutefois notre

attention et notre étonnement, et qui mérite encore aujourd'hui nos sympathies les plus vives: c'est ce peuple arménien, qui depuis notre ère a traversé les siècles sans perdre ses fiers sentimens de nationalité, ce peuple qui partout où il a porté ses pas, a conservé l'esprit du christianisme dont il a été imprégné de bonne heure. L'Église d'Arménie a été fondée au commencement du quatrième siècle de notre ère, lorsque les autres Églises d'Asie, ses sœurs aînées, étaient déjà florissantes; ses débris nous attestent la grandeur de ce monument que ne purent complétement renverser les tempêtes suscitées à la fois et par l'hérésie et par le fanatisme destructeur de l'Islam. Plus d'une fois les controverses ont jeté le trouble dans le bercail, et malgré des pasteurs d'une charité évangélique, le schisme divise encore de nos jours les restes de ce troupeau dispersé. Mais ce n'est pas sans en tirer des fruits précieux pour nous, et sans concevoir beaucoup d'espérance pour elle-même, qu'il nous est donné de parcourir toute la vie de la nation arménienne, depuis qu'elle a été enfantée au Christ par son grand apôtre. La littérature de ce peuple est un témoignage constant de ses efforts pour se maintenir dans une glorieuse indépendance, une preuve manifeste de tout ce qu'il a fait et souffert pour Dieu et son Église. Exposer la marche et le développement de sa littérature, après avoir étudié le caractère et les qualités de la langue qui a été l'expression de sa pensée, c'est donc lui revendiquer une belle place dans l'histoire des nations chrétiennes pour son activité intellectuelle et pour la force de ses convictions religieuses.

Saint-Martin (1) avait fait connaître à grands traits les destinées des sciences et des lettres en Arménie et avait signalé l'importance de leur étude; un tableau historique plus

(1) *Mémoires sur l'Arménie.* 1818, 2 v. in-8°.

complet a été présenté par les Mékitaristes dans leur *Quadro* (1) et par le professeur Neumann de Munich dans son *Essai* (2) composé d'après leur plan et leurs documens. M. Eugène Boré, qui avait traité avec prédilection le même sujet dans un cadre plus restreint (3) vient de lui donner un intérêt tout nouveau par ses lettres (4) écrites sur les lieux mêmes : son récit nous attache aux populations qu'il visite et nous fournit de précieux renseignemens; le dévouement si pur du savant missionnaire ne peut que nous inspirer le plus vif intérêt. Nous nous sommes aidés de toutes ces recherches pour accomplir notre tâche; les limites de ce tableau chronologique de la littérature arménienne nous ont forcé de laisser souvent de côté les aperçus curieux qu'aurait pu nous fournir l'histoire politique et religieuse de l'Arménie.

Les Arméniens sont au nombre des peuples Japhétiques qui après la dispersion de Babel se sont répandus successivement jusqu'au cœur de l'Asie et jusqu'aux extrémités de l'Europe, des Pyrénées à l'Himalaya, et qui ont été aussi en lutte avec les Chamites lors des conquêtes des Pharaons (5). Ils appartiennent à la race caucasienne, par leur constitution et leur physionomie : c'est un fait à reconnaître, malgré les migrations si nombreuses de l'étranger au sein de leurs populations. Sous le ciel pur de leur patrie, on rencontre fré-

---

(1) *Quadro della storia letteraria di Armenia*, 1829, Venezia.—8°.

(2) *Versuch einer Geschichte der Armenischen Literatur*, Leipzig, 1836. 8°.

(3) *L'Arménie dans* l'Univers de Didot (2me volume de la Russie).

(4) *Correspondance et Mémoires d'un voyageur en Orient*, par Eugène Boré, chargé d'une mission scientifique par le ministère de l'instruction publique et par l'Académie des inscriptions et belles-lettres, Paris, 1840. 2. v. in-8°.

(5) On reconnaît sur les tombeaux égyptiens, les *Schetô* ou Scythes, les peuples du Nord, à leur grande taille, à leur nez aquilin, à leurs yeux bleus, à leurs cheveux blonds. (Le Normant, *Cours d'histoire ancienne*, ch. VII, 26, 15 et 16.)

quemment ces belles proportions, ces formes athlétiques, que la mollesse a fait disparaître des grands empires de l'Orient. Comme tous les peuples de montagnes, ils sont restés fermement attachés à leurs usages et à leurs traditions : leurs descendans ont retenu les mœurs patriarcales dans l'hospitalité touchante qu'ils offrent aux voyageurs, et dans beaucoup d'actes de la vie sociale.

Les Arméniens ont toujours été en contact avec les nations de même origine, avec les Scythes, les peuplades du Caucase, surtout avec les Mèdes et les Perses; il paraît que dans l'antiquité ils étendaient leur commerce au-delà de la mer Caspienne et du Pont-Euxin (1), et transportaient au nord les produits si variés de l'Indoustan. Les Sémites qu'ils avaient pour voisin au sud leur restèrent plus étrangers; cependant l'influence de cette race s'est fait sentir parmi eux surtout depuis le christianisme, embrassé d'abord par les peuples de la Syrie et de la Chaldée. On rapporte à une époque assez ancienne, la plupart des migrations qui ont introduit au sein de la nation arménienne des élémens hétérogènes : ce sont les colonies venues du pays de Chanaan, de l'Assyrie et de la Médie, un grand nombre de familles juives, plusieurs colonies de Bulgares et d'Alains, une tribu d'Hindous idolâtres, deux colonies chinoises sorties de l'empire à la suite de révolutions, et devenues les souches des célèbres maisons des *Mamigoniens* et des *Orpéliens* (2). Il est curieux de remarquer comment ces peuplades étrangères, après avoir adopté une nouvelle patrie, adoptèrent aussi le caractère, les mœurs et la croyance même de la plus grande partie de la nation, et portèrent ainsi, déjà sous l'empire romain, la population indigène à un chiffre assez élevé.

(1) Strabon, lib. XI, cap. 5.

(2) Neumann, *Zeitschrift für die kunde der Morgenlandes.* I. B. 386 sq.

La langue arménienne est sans contredit la preuve la plus puissante de l'affinité du peuple qui la parle avec les nations limitrophes du nord et de l'est. Elle appartient à la famille *Indo-Européenne;* mais elle se lie plus intimement à la branche des langues *Médo-Persanes*, ou mieux encore des langues *Ariennes* parlées par le groupe des peuples de l'Asie centrale, à l'époque de leur première civilisation. Dans le siècle dernier, on ne savait encore à quelle souche rapporter l'arménien; les hébraïsans ne négligèrent rien pour le revendiquer, mais ce fut en vain. Les mots sémitiques qui s'y rencontrent y ont été importés de la Palestine et de la Syrie avec les idées et les pratiques de l'Église, de même que beaucoup de mots grecs y ont été reçus, avec une orthographe plus ou moins défigurée, soit à cause des besoins du langage scientifique, soit par des nécessités d'administration, comme il en est advenu en Égypte pour le copte. Schroeder (1), dans sa grammaire, défendit l'arménien comme une langue indépendante, avec tous les efforts d'une grande érudition. Lacroze devina la véritable parenté de cet idiome en le considérant comme l'ancienne langue de la Médie; mais cette heureuse hypothèse ne suffit pas alors pour provoquer un examen plus approfondi de son analogie avec l'allemand et les langues anciennes. Aujourd'hui qu'on peut rendre honneur à la sagacité de cette conjecture, l'affinité de l'arménien avec les langues du même groupe, n'est plus un fait contestable; il a été mis hors de doute par l'examen des racines et par le caractère des tournures grammaticales. L'ethnographie en a déjà tiré parti pour déterminer la position et la marche des peuplades anciennes : ainsi Klaproth a fait figurer l'arménien dans les tables comparatives de son *Asia Polyglotta.* Il ne reste plus qu'à offrir sous une

(1) *Thesaurus linguæ Armeniacæ*, *Amstelodami*, 1711.

forme régulière et méthodique les résultats déjà obtenus et ceux qu'on pourra obtenir. C'est une tâche laissée à la grammaire comparée, qui n'a pas encore fait entrer l'arménien dans les langues de cette famille qu'elle a décomposées et présentées pour ainsi dire en un tableau synoptique. Jusqu'à présent, elle n'a hasardé que des rapprochemens isolés, mais qui ne laissent aucun doute. Maintenant elle peut faire davantage, se trouvant en possession d'élémens de comparaison bien plus précieux pour l'arménien, le zend et le pehlvi, deux idiomes littéraires transportés plus d'une fois au-delà des montagnes de l'Aderbaïdjan par les Achéménides et les Sassanides. Les langues de l'Asie centrale, auxquelles ont été adaptés les divers systèmes d'écriture cunéiforme, sont aussi des matériaux à consulter. Jusque dans le persan moderne, une foule de mots trahissent cette antique parenté des langues de l'Iran avec celles de l'Arménie. Le docteur Petermann, dans sa nouvelle grammaire (1), a insisté sur tous ces points de contact ; il a même heureusement expliqué par le sanscrit ce qu'il y avait de compliqué et d'obscur dans le système grammatical de l'arménien. Il faut aussi tenir compte des relations de cette langue avec certains dialectes de la région caucasienne, relation évidente par les racines assez nombreuses, qu'on retrouve dans le géorgien et dans l'ossète (2), et par quelques analogies de grammaire; les nouveaux voyages dans les tribus du Caucase nous promettent à cet égard des notions intéressantes, les dialectes du Curdistan ont plus d'analogie avec le persan moderne qui est parmi ces hordes guerrières la langue des esprits cultivés : enfermées dans leurs montagnes ces peuplades n'ont dû avoir que des relations momentanées avec l'Arménie.

---

(1) *Grammatica linguæ Armeniacæ*, Berolini, 1837.
(2) J. Klaproth. *Voyage au mont Caucase et en Géorgie*, t. II.

Les Arméniens eux-mêmes mettent une sorte de patriotisme à soutenir l'originalité de leur langue ; une telle idée n'étonne point en Orient, où chaque civilisation s'est renfermée dans une pensée exclusive ; les Syriens et les Chaldéens, ont prétendu faire parler leur langue par notre premier père (1). On pardonne comme un préjugé national aux plus savans mékitaristes de nos jours, la prétention de faire de l'arménien une langue primitive, qu'auraient parlée les fils de Noé au sortir de l'arche (2). L'arménien littéral, tel qu'il a été fixé par les monumens qui nous restent, est une langue souple, qui met en œuvre, du moins en partie, les mêmes ressources que le sanscrit, et les langues affiliées au sanscrit. Sa déclinaison et sa conjugaison montrent évidemment le même système, une richesse primitive de cas et de flexions, altérée cependant avant la formation de la langue classique. Le climat et la vie dure des montagnards ont fait perdre à l'arménien la belle harmonie produite dans les idiomes les plus anciens, tels que le sanscrit, le grec et le gothique, par un heureux balancement des voyelles et des consonnes : faute de lois euphoniques constantes, la langue arménienne a gardé un aspect plus sévère. Du reste les Arméniens prononcent avec une rapidité harmonieuse et une rudesse qui ne choque point l'oreille, leur idiome prodigue d'aspirées et de sifflantes, comme ceux de la famille slave. L'arménien littéral est resté plus synthétique que beaucoup de langues de l'Asie et de l'Europe; il ne s'est pas décomposé comme le persan et les dialectes romans et germaniques; il s'est refusé à l'emploi exclusif des

(1) E. Quatrèmère, *Mémoires sur les Nabatéens*, p. 91.

2) Le P. Luc Indschidschean, dans le troisième vol. de ses *Antiquités*, appuie de nouvelles preuves cette opinion déjà défendue, dans *l'Histoire d'Arménie* du Père Tschamschean et dans d'autres ouvrages publiés à St. Lazare.

articles, des prépositions, des verbes auxiliaires, au lieu de flexions inhérentes au mot lui-même ; cependant l'usage des circonlocutions y révèle déjà une tendance à l'analyse. La principale qualité de l'arménien, c'est d'avoir une grande abondance de mots pour exprimer la même idée, de se plier aux tournures les plus difficiles, et de résumer en une seule période une pensée avec toutes ses nuances. Non seulement il use avec habileté, comme l'allemand moderne, de la composition des mots, noms, adjectifs, adverbes, ce qui est un privilége de la famille indienne, mais encore il calque sans roideur les idiotismes des autres langues ; aussi les auteurs arméniens se vantent d'avoir une langue qui renferme en elle seule les propriétés de la plupart des autres. La version des Livres saints est devenue un modèle dans la littérature arménienne qui s'est approprié par des traductions les chefs-d'œuvre des Grecs.

De là il est résulté le désavantage de n'avoir qu'une syntaxe vague, laissant à chaque auteur une liberté qui dégénère souvent en confusion, et jette de l'incertitude sur le sens de maint passage : ce manque de netteté est dû à l'étude simultanée de langues et de productions diverses. Les écrivains indigènes ont sans doute créé une élégance de style, tout-à-fait propre à leur langue ; mais toujours ils ont plutôt imité que créé, si l'on considère les sujets sur lesquels s'est particulièrement exercé leur talent. L'histoire même de la nation prouve que son esprit grave et sérieux a rejeté comme superflus certains genres de composition qui fleurissent ailleurs à la gloire d'un peuple : avec un instrument tel que sa langue, elle eût pu prétendre à plus d'universalité, on verra cependant à combien de productions solides et importantes a donné naissance la langue dont nous retraçons l'histoire.

Comme les autres descendans de Japhet, les Arméniens, jusqu'à la venue du Christ, ont été abandonnés à l'ignorance

et aux erreurs du polythéisme. Les plaintes de Moïse de Khorène ne laissent aucun doute sur l'insouciante négligence de leurs anciens souverains à faire recueillir les événemens de leur temps : Vagharschag I, cent cinquante ans avant J.-C., envoya consulter les archives des rois de Perse par un savant Syrien, Mar-Abas de Catina; aussi ce premier effort pour répandre la connaissance des dynasties nationales est-il signalé par notre historien (1) comme un fait décisif pour les lettres.

Dans l'antiquité, les Arméniens ont subi l'influence religieuse des nations puissantes auxquelles ils étaient attachés par des liens politiques : les Assyriens, les Mèdes, les Perses, les Grecs et les Parthes les ont tour à tour asservis. Les Achéménides ont laissé des traces de leur domination dans les incriptions cunéiformes répandues dans tous le pays, et dont les principales, celles de Van, qu'une fausse tradition attribuait à Sémiramis, présentent en plusieurs endroits le nom Xerxès, fils de Darius (2). Nous voyons sur les murs du palais de Persépolis, les Arméniens mêlés au cortége des peuples qui viennent « offrir leur adoration au Feu, et leur tribut au grand roi. » Cette partie du monument qui doit remonter au règne de Darius, fils d'Hystaspe, et qui nous donne la division politique de sa monarchie, porte en caractères cunéiformes les noms des peuples figurés par le sculpteur. Le nom des Arméniens, *ârmin* (*âramin?*), y a été déchiffré entre celui des Gordyens, *Ghudrâhâ*, (Καρδούχοι-Κύρτιοι représentés aujourd'hui par les Curdes), et celui des Cappadociens, ***Katpatuk*** (3).

(1) Moïse de Khorène, *Hist. Arm.*, lib I, cap. 8 et 9.

(2) *Mémoire de* Schulz *sur le lac de Van et ses environs*, Journal Asiatique, 1840, t. I, p. 278-79. — Van a le nom de ***Schamiram-gher*** ou ville de Sémiramis chez les auteurs arméniens modernes.

(3) Lassen, *die altpersischen Keil-Inschriften von Persepolis*, Bonn, 1836, p. 84-87.—Jacquet, *Examen critique etc.* Journal Asiatique, 1838, III[e] série, t. V et VI.

Hérodote les a classés dans la treizième Satrapie avec les nations voisines du Pont-Euxin (1). Le culte persan du feu se mêla chez les Arméniens à des pratiques du Sabéisme chaldéen et à des superstitions scythiques : une sorte de culte des ancêtres s'y est transmis de génération en génération. La Vénus assyrienne leur est venue sous le nom d'*astghik* ou *astlik ;* de même qu'Astarté, elle fut aussi vénérée comme déesse de la lune ; *anahid* (*anaïtis*) est le nom de cette divinité invoquée comme Diane ou Artémis. Plus tard le paganisme grec pénétra parmi eux sous toutes ses formes (2) : il dut aussi se glisser dans leur idolâtrie des élémens du bouddhisme, qui s'est allié à plusieurs religions de l'Orient comme le prouvent les médailles maintenant appelées *Indo-Scythiques :* c'était de quoi former un syncrétisme mythologique des plus variés et des plus bizarres. C'est dans cette période que des chants populaires célébrèrent la mémoire d'anciens héros, dont les uns appartenaient aux maisons illustres du pays, les autres aux nations voisines, par exemple plusieurs héros de l'Iran, que les Persans ont portés bien haut dans leur *Schâh-nameh* ou livre des rois, et que les Curdes chantent encore dans leurs montagnes avec une sauvage mélodie, ainsi que l'a entendu Rich lui-même (3). Ces chants étaient sans doute conservés oralement dans des familles sacerdotales, telles que les anciennes familles des Bagratides et des Vahouniens : c'était le dépôt de leur sagesse et de leurs traditions.

Mais cette religion mobile du passé devait être oubliée,

---

(1) Herodoti Musæ, III, 93.

(2) Le prof. Stuhr de Berlin a consacré un appendice au paganisme arménien dans son livre : *Religions-Systemen der heidnischen Völker des Orients*, 1836.

(3) *Narrative of a Residence in Koordistan*, London, 1836, t. I, p. 163, 171.

abjurée à l'apparition de celle qui vint substituer la vérité aux figures. De plus vieux souvenirs, succédant aux fables, se sont réveillés dans l'Arménie dès la prédication du christianisme : le monde recommença pour elle. Les *fils de Thorgom*, (c'est un des noms que se donnent les Arméniens et qu'ils donnent aussi aux Géorgiens et aux autres peuples du Caucase) ont aussitôt rattaché avec un légitime orgueil leur origine à la race patriarcale de Gomer (1) ; ils firent remonter leur autre nom de *Haïkiens*, et leur première gloire, au fils de Thorgom, le belliqueux Haïg, un de leurs plus anciens souverains d'après les traditions indigènes; ils consacrèrent aussi la mémoire d'Askénets dans le nom d'*Askhénazéan*. *Arméniens* est leur nom, seulement chez les nations étrangères (2), et leurs auteurs, par ex. les historiens Moïse de Khorène et Jean VI (3), le font dériver du nom d'Aram, un de leurs premiers princes (4). On ne sait encore si l'origine du nom d'*Arméniens* peut être rapportée sûrement au nom d'*Ariens* qui désigne les peuples et les langues de la même souche (sanscrit : *aryâs*, *âryâvarta*—Ἄριοι, *Arii*—Arménien : *arikh*) : cette étymologie zende serait la meilleure des explications (5).

Maintenant l'Évangile a conquis ces peuples, et l'Arche de la nouvelle alliance, comme l'Arche de Noé jadis, a trouvé

---

(1) Moïse de Khorène, lib. I, cap. 5. — Genèse, ch. X, v. 3.

(2) Ἀρμενίοι chez les Grecs, *Armenoye* chez les Syriens, *Ermini* chez les Arabes. — *Minni* (מִנִּי) employé dans Jérémie (51, 27) ne désigne qu'une province d'Arménie voisine de la contrée de l'Ararath. Voy. *Gesenius, Hebr. Handwörterbuch.*

(3) Moïse de Khorène, lib. I. cap. XII. — Jean VI, *Man. Bibl. Roy.* n° 91, cité par Eug. Boré, *Arménie*, p. 75.

(4) On trouverait une étymologie sémitique assez plausible dans le mot *Arâm* signifiant *pays élevé*, mais *Aram* (אֲרָם) dans la Bible désigne ou la Syrie ou tous les pays araméens.

(5) Lassen, *Altpers. Keil-Inschriften*, p. 87.

dans leurs montagnes un nouvel Ararath, où elle peut se reposer : les Arméniens reçoivent, avec les lumières de la foi, les lumières qui avaient été auparavant le partage exclusif de quelques sociétés. Dès à présent nous avons à suivre chez eux, de siècle en siècle, un développement littéraire qui, à deux époques, a jeté un vif éclat, le cinquième siècle, où la langue s'est formée ainsi que le goût; le douzième, où, se relevant d'un long assoupissement, elle a servi d'interprète à une seconde génération de grands écrivains. La troisième époque de splendeur, qui commence au XVIII^e^ siècle, coïncide heureusement avec l'impulsion donnée en Europe aux études orientales; l'Arménie s'est ainsi rapprochée de nous, et nous a ouvert ses trésors.

La tradition fait remonter aux temps des apôtres la première prédication de la loi nouvelle en Arménie : elle y a rattaché le nom d'Abgar roi d'Édesse, qui aurait écrit au Sauveur lui-même, et la mémoire de l'apôtre St. Thaddée. St. Barthélémi doit avoir traversé l'Arménie pour porter la vérité chez les Ibères et dans les gorges du Caucase. Les premiers travaux de l'apostolat produisirent d'abondantes moissons : dans ce champ fécondé par le martyre, la foi et la morale évangéliques jetèrent de profondes racines. C'est environ trois siècles après Jésus-Christ (1), plus d'un siècle avant que Clovis demande le baptême avec ses Francs et peu avant l'abjuration de Constantin, que s'opère la conversion presque entière de l'Arménie avec celle du roi Tiridate; et l'époque que signale cet événement est toute pleine du nom de St. Grégoire *l'Illuminateur* (*Lousavoritsch*). Celui qui a fondé cette église fameuse mérite doublement son titre, puisqu'il prit soin d'affermir son œuvre en formant un clergé plein d'ardeur et de

(1) La date donnée par la plupart des auteurs varie de 302 à 306.

savoir, en établissant dans les villes des écoles et des cloîtres. Des homélies connues sous le nom de *Stromates*, des prières, quelques discours, trente canons sur la discipline, sont précieusement conservés par les Arméniens, comme des oracles sortis de sa bouche. Toute l'histoire du premier patriarche, qui est aussi celle de ses contemporains, nous est transmise par Agathangelos ou Agathange, qui fut secrétaire du prince néophyte. Ce travail peut avoir subi des interpolations; mais il n'en est pas moins curieux pour les détails qu'il renferme et qui ont pu être puisés à de bonnes sources. En faisant la part des données fausses qui peut-être s'y sont glissées, il faut se souvenir qu'Agathange a sans doute plus d'une fois inséré, sans s'inquiéter de leur authenticité, des légendes qui avaient cours de son temps, comme Hérodote rapporte de bonne foi ce qu'il recueillit dans ses voyages. La critique cependant aurait peine à révoquer en doute la partie géographique et historique. Faustus de Byzance s'est fait le continuateur d'Agathange pour les cinquante années qui ont suivi St. Grégoire: son style est curieux pour ses archaïsmes, mais un juste discernement ne manque que trop souvent au narrateur. Zénob de Clagh écrivit, sur la demande de St. Grégoire lui-même, l'histoire de la prédication de l'évangile dans la province de Daron; il était abbé du couvent de St.-Jean, élevé sur les ruines des temples païens dans *Hadjdischad* ou la ville des sacrifices : on rapporte que son récit fut repris par ses successeurs ; la continuation faite au septième siècle par Jean Mamigonien est le complément indispensable du texte de Zénob. Ce ne fut pas sans résistance que le paganisme céda cette contrée à une religion ennemie; le sang coula autour des idoles renversées. Le dévouement de Grégoire et de ses coopérateurs zélés triompha pour le moment; mais la sainte milice qu'il avait formée dut soutenir de nouveaux combats contre les

derniers efforts des païens et se tenir toujours prête à souffrir et à mourir. Grégoire avait appelé de la Syrie, de l'Égypte et des provinces grecques, des prêtres et des moines pour l'aider dans son ministère, en attendant que la jeunesse du pays fût capable du sacerdoce : il était en rapport avec d'autres pontifes et surtout avec Léon, évêque de Césarée, qui l'avait sacré. Dans une lettre à ce dernier il rend grâces à Dieu des choses merveilleuses qu'il a opérées en Arménie, et glorifie sa patrie de posséder les reliques de St. Jean-Baptiste : « Comme » par la descente du Christ dans les eaux du Jourdain la mort » a été vaincue, de même ici par la venue de ces restes pré- » cieux les portes de l'enfer ont été brisées. » Il compare deux prêtres que Léon lui a envoyés à deux perles d'un prix inestimable, et il lui demande de nouveaux ouvriers apostoliques, parce que « la moisson est abondante et les ouvriers en petit » nombre. » L'évêque de Césarée, qui touche à son dernier jour, lui répond pour l'encourager et lui faire part de sa joie à la vue des premiers fruits de la prédication. Il remercie Dieu, « de ce qu'il n'a pas abandonné les nations du Nord, » qui, privées pendant tant de siècles de la connaissance » de la vérité, ont mis au nombre des dieux leurs propres » séducteurs (1). » Il exhorte Grégoire, qui, semblable à Moïse, a délivré ces peuples du Pharaon invisible (2), à travailler et à lutter sans relâche à l'exemple des saints apôtres qui ont été élus avant lui, Thaddée et Barthélémi. En lui donnant ses avis sur l'établissement d'ordres monastiques, il lui conseille de préférer la règle des cénobites à celle des anachorètes qui a prévalu dans la Thébaïde : on comprend tout ce qu'il y

(1) Zénob, *Hist. de Daron*, éd. Ven. 1832, p. 8 et suiv.

(2) Par cette métaphore les Arméniens désignent le démon, l'ennemi invisible du genre humain.

a d'élevé dans la pensée de faire servir les vertus du cloître à la régénération de la société et de leur donner ainsi une action plus directe sur la vie du peuple. Plus loin Léon recommande de joindre à l'église et au monastère un hôpital des pauvres. D'autres sources encore nous attestent quel accord et quel esprit de charité régnaient dans les relations de tant d'Églises naissantes, et comment celle d'Arménie fut associée par son fondateur aux institutions qui se développaient dans les autres.

Grégoire avant de se retirer dans la solitude du mont Sébouh, où, comme Moïse, il connut loin des hommes le mystère de la mort, avait sacré évêque l'un de ses fils, Aristakès; le second, Vertannès, lui succéda à son tour, et introduisit en Arménie les rits et usages des églises de Jérusalem et d'Édesse. C'est encore un petit-fils de St. Grégoire qui lutta contre les partisans devenus plus hardis du vieux polythéisme et du culte du feu. St. Nersès-le-Grand, revêtu de la dignité de Patriarche ou *Catholicos,* consolida la nouvelle Eglise par ses écrits sur la liturgie et par sa conduite énergique au milieu des persécutions et des premiers schismes. Déjà sous son épiscopat, le trône d'Arménie chancelait, et le pays était une proie, que se disputaient l'empire grec et la dynastie des Sassanides; mais la nation arménienne était déjà imprégnée de l'esprit chrétien, et il appartenait à ses premiers pasteurs de lui donner la force de vivre de cette vie nouvelle, et de résister à l'apostasie en résistant à l'étranger.

La langue, qui s'était transmise jusque-là dans peu de monumens écrits, avait pris au IV^{me} siècle des formes arrêtées, sous la plume des annalistes dont elle avait été l'organe. C'est dans le cours du cinquième que se perfectionna sa grammaire, et son style fut fixé et consacré par des écrivains habiles, qui connaissaient parfaitement son génie et ses ressources. La

langue n'avait plus, il est vrai, sa fraîcheur native, sa puissance créatrice; mais ce qui lui restait, était encore de la richesse. Les écrits pleins de pureté et d'élégance que vit naître cette époque, sont restés jusqu'aujourd'hui des modèles qu'on n'a pas la prétention de surpasser : les Arméniens ont nommé ce temps le siècle d'or de leur littérature, et c'est avec un religieux respect qu'ils étudient et qu'ils imitent les auteurs si nombreux qui en font l'ornement.

L'événement qui contribua le plus à faire jouir la langue de sa propre richesse en déterminant mieux la forme des mots et leurs flexions grammaticales, ce fut la composition d'un alphabet propre à l'arménien, œuvre de St. Mesrop, dit *Maschdoz*, auquel les sciences des Grecs étaient familières. L'emploi que l'on faisait auparavant de lettres grecques, persanes ou syriaques pour écrire l'arménien ne pouvait qu'engendrer la plus grande confusion, et empêchait de répandre dans le peuple une instruction proportionnée à ses besoins religieux. C'était une véritable perte pour une langue riche en articulations du même organe, surtout en palatales et en linguales, d'être représentée par des alphabets plus restreints. En outre, une funeste dépendance des nations voisines résultait du manque d'une écriture particulière. Sous Tiridate, on enseignait surtout dans les écoles les deux langues grecque et syriaque. Les Perses, pendant les guerres de religion, eurent soin de défendre aux vaincus l'usage des nouveaux caractères arméniens. Mesrop, après plusieurs années de recherches et de voyages, composa un nouvel alphabet, et parvint à donner des équivalens à tous les sons de l'ancien idiome, sans cependant éviter dans l'orthographe des inconséquences venant en partie des altérations qu'avait déjà subies la langue parlée, et sans pouvoir établir un système invariable d'euphonie. Malgré ses imperfections, l'alphabet de Mesrop fut

un véritable bienfait pour l'Arménie; la langue, qui gagnait par là des formes plus régulières, fut pour tout ce peuple un lien puissant de nationalité, et lui donna une littérature. Il a, dans sa pieuse reconnaissance, attribué à l'inspiration la découverte d'un instrument aussi actif de progrès intellectuel et moral, mais, par la comparaison de cet alphabet avec d'autres écritures anciennes, la paléographie est en mesure de constater les emprunts partiels que son auteur a faits à des peuples étrangers, par exemple, d'anciennes lettres persanes, quelques lettres tirées de l'alphabet du caboul (1), et d'autres de l'alphabet pehlvi (2).

Mesrop voyagea aussi avec des disciples dévoués dans la Géorgie et dans l'Albanie, où il fonda des écoles ; il passe pour avoir donné à ces peuples un nouveau système d'écriture. Le fait était moins douteux pour la Géorgie, où l'Arménie propagea souvent ses propres connaissances, mais on ne savait rien de précis touchant les *Albaniens* que les anciens nous montrent au nord de l'Arménie sur les bords de la mer Caspienne. Leur alphabet, qui vient d'être retrouvé (3), montre assez par sa ressemblance avec l'alphabet arménien de Mesrop qu'il est l'ouvrage du même inventeur : ce peuple avait chez les Arméniens le nom d'*Aghovans*, et, comme on le verra plus bas, il a trouvé parmi eux un historien.

Le zèle sans bornes et les entreprises étonnantes de St. Mesrop méritaient bien d'être transmis jusqu'à nous par ses compatriotes, Moïse de Khorène et Lazare de Pharbe : Gorion, dit *Skanscheli* ou l'Admirable, nous a laissé, dans un beau

(1) Voy. *l'Écriture des Médailles* qu'a expliquées Lassen dans son *Histoire des royaumes Grecs et Indo-Scythiques*, Bonn, 1838.

(2) V. *l'Alphabet Pehlvi* dans *l'Essai du Dr. Müller*, Journal Asiatique, 1839, t. I.

(3) E. Boré, *Correspondance etc.*, t. II, p. 49-50.

style qui l'a fait comparer à Xénophon, la vie de St. Mesrop dont il fut l'élève, ainsi que toutes les circonstances de son œuvre et les travaux de son école.

Le nouvel alphabet fut bientôt appliqué à une œuvre capitale : la traduction de l'ancien et du nouveau Testament, qui est restée classique chez les Arméniens, et qui n'a pas moins d'importance pour l'exégèse biblique à cause du talent et des recherches assidues des *saints interprètes*, que l'Église arménienne invoque solennellement. La plupart des hommes célèbres de ce siècle y travaillèrent : St. Mesrop lui-même, Rufanus son compagnon, St. Isaac ou *Sahak* dit le Grand, patriarche vigilant et actif, ainsi que beaucoup de leurs disciples.

L'histoire contemporaine continua à préoccuper les esprits sérieux comme au IVe siècle et l'histoire religieuse à fournir des questions toujours vivantes. Nous devons à Esnig de Golp une *Réfutation des hérésies*, qui nous fait connaître le paganisme et le culte du feu, l'enseignement de la philosophie grecque, les doctrines des Gnostiques et des Manichéens; il nous fait ainsi passer en revue le travail et les aberrations de l'esprit humain pendant quatre siècles que durèrent les luttes soulevées par la propagation du christianisme. Un intérêt plus particulier s'attache aux documens qu'il nous donne sur quelques points du Parsisme, et sur Marcion et sa secte. Esnig combat l'erreur avec un sens droit et avec cette franchise que donne une foi inébranlable à la vérité : une dialectique pointilleuse nuit trop souvent à son style d'ailleurs très-pur. David de Nerken, surnommé le *Philosophe* (1), nous apprend par ses traités comment la philosophie grecque avait pénétré en Arménie et s'y était jointe à l'étude des Pères. Sorti d'une école

(1) V. le *Mémoire de Neumann sur David*, Journal Asiatique, IIe série, 1829.

hellénique, respectueux traducteur et commentateur d'Aristote, il nous représente bien la philosophie restée chez les Arméniens l'humble servante du Péripatéticien, et manquant toujours d'originalité et d'indépendance. Nous refuserions certainement à cet écrivain le titre d'*Invincible* que lui ont donné ses compatriotes. Son principal ouvrage, les *Fondemens de la Sagesse*, où il combat les Pyrrhoniens, montre assez qu'à plus d'une époque la philosophie dut défendre sa propre existence et rompre des lances pour la certitude. Les deux patriarches Kioud d'Arahess et Jean le Mantagounien, disciples de St. Mesrop, travaillèrent sans relâche à la liturgie de l'Église arménienne : le second a laissé des homélies d'un style aussi élégant que pur, et des prières empreintes de sublimité. Il nous reste de Mambré, dit *Verdsanogh* ou lecteur, deux homélies célèbres par la beauté et la vigueur de leur diction.

L'histoire politique est également bien partagée : nous rencontrons ici l'historien le plus célèbre de la nation, Moïse de Khorène, souvent appelé le père de la littérature. Son grand ouvrage, l'Histoire de l'Arménie, connu en Europe depuis plus d'un siècle (1), remonte jusqu'à l'origine de l'univers selon la méthode des Orientaux, et nous transmet de précieux détails sur sa patrie, depuis l'introduction du christianisme jusqu'à son temps. Moïse n'a pu nous donner une histoire certaine des époques antérieures, puisqu'il venait plus d'un siècle après la destruction des temples; il a du moins recueilli quelques fragmens de chants héroïques, quelques débris de fables païennes, que l'on reconnaît à un ton épique qui sort de celui de

(1) Une édition, accompagnée d'une traduction latine, en fut donnée à Londres, en 1736, par les frères Whiston.—M. Le Vaillant de Florival, professeur à l'école des langues orientales vivantes de Paris, va publier à Venise une nouvelle édition de cette histoire avec une traduction française et des notes.

l'histoire. Le mérite de Moïse de Khorène consiste dans sa connaissance des ouvrages grecs et des sources anciennes qui avaient échappé à la destruction des manuscrits : il y a un grand talent dans la concision et l'élégance de son style, quoiqu'on puisse souvent lui reprocher peu de netteté dans la phrase et de clarté dans l'exposition : il a composé aussi un traité de rhétorique semblable à ceux des Grecs, une géographie intéressante par des passages d'anciens géographes et mathématiciens, comme Ptolémée et Pappus d'Alexandrie ; des commentaires estimés sur la grammaire arménienne, et d'autres opuscules, tels que deux panégyriques de Ste. Ripsima et des chants d'église. Nous trouvons dans ces ouvrages qu'on lui attribue une preuve de sa vaste érudition embrassant toutes les sciences cultivées et enseignées à son époque. Lazare de Pharbe a continué dans son histoire de l'Arménie celle de Moïse de Khorène ; il nous peint aussi la résistance énergique du peuple entier aux armes étrangères, et rapporte des circonstances curieuses sur les progrès des lettres qui ne furent point interrompus malgré le désordre intérieur. Elisée, évêque des Amadouniens, d'abord secrétaire de Vartan, a écrit une histoire de la guerre soutenue par ce général, à la tête de l'élite des Arméniens contre les Persans qui voulaient rétablir dans ce pays le culte zoroastique par la violence et les persécutions. Une narration claire, des jugemens sains, des peintures animées, ajoutent encore à l'intérêt naturel du sujet. Les ouvrages théologiques d'Elisée ne sont pas moins renommés pour la beauté de la forme.

Tous ces écrivains sont les classiques de l'Arménie : leurs œuvres portent déjà le caractère sérieux que doit conserver la littérature pendant tout son développement. Comment des souvenirs écrits sous l'impression de la douleur et d'une résignation accablante n'auraient-ils pas une teinte sombre, et ne

respireraient-ils pas une austère tristesse? Le même ton grave, quelquefois lugubre, règne dans les productions des siècles suivans, où les plus grands malheurs ne cessèrent de fondre sur l'Arménie qui pleurait toujours ses premiers martyrs. Quand Vartan eut succombé avec les siens (1), le Parsisme reparut de tous côtés; il ne se leva quelques jours sereins pour l'Arménie chrétienne, qu'à l'époque où Sahan, neveu du héros, reprit les armes et força les Sassanides à lui laisser ses lois, ses usages, et le libre exercice de son culte. C'est pendant ces courts momens de calme que les pontifes relevaient les églises ruinées, fortifiaient leurs peuples dans la foi, et répandaient parmi eux un vif désir de savoir.

La jeunesse arménienne avait été puiser la science aux écoles grecques, d'Athènes (2), d'Alexandrie et de Constantinople: elle paya à ses maîtres un juste tribut de reconnaissance en propageant dans sa langue les ouvrages les plus fameux de l'antiquité païenne, et aussi les Pères de l'Église grecque. On peut citer, parmi les traductions les plus importantes, la *Chronique* d'Eusèbe (3) et son *Histoire ecclésiastique*, les écrits de Philon-

(1) Ce Léonidas chrétien n'a pas été oublié par sa patrie; une hymne du magnifique recueil appelé *Charagan*, dont il sera parlé plus bas, a consacré religieusement sa mémoire avec celle de ses compagnons: « Capitaine admirable, chef des braves guerriers, tu as revêtu l'armure de l'Esprit-Saint pour lutter courageusement contre la mort! ô Vartan, vaillant héros qui as dispersé les forces ennemies, tu as couronné et paré l'Eglise de la pourpre de ton sang! » Après des strophes en l'honneur des autres champions de la foi, l'hymne se termine ainsi: « Faisons retentir avec nos actions de grâces les louanges de la Trinité sainte, nous unissant à la foule de nos soldats intrépides qui ont reçu la couronne! Les Églises du peuple de Haïg ont été couvertes d'une gloire éclatante; elles possèdent à jamais comme une puissante intercession le martyre qu'ils ont souffert en combattant! »

(2) Procœresius représentait l'Arménie à Athènes dans l'école du sophiste Julianus, comme nous l'apprend Eunape: il y était le guide de ses jeunes compatriotes.

(3) Voy. la *Dissertation de Niebuhr* sur sa valeur historique. (*Kleine Schriften*, I, 179-305.)

le-Juif, plusieurs ouvrages de St. Grégoire le Thaumaturge, de St. Athanase, de St. Grégoire de Nazianze, de St. Basile-le-Grand, de St. Epiphane, de St. Jean-Chrysostôme, et d'autres pères et docteurs. Qu'on n'oublie pas non plus quelle part eut la Syrie dans l'éducation intellectuelle de l'Arménie, et combien fut célèbre l'école d'Édesse : il suffit de rappeler dix-huit discours de St. Jacques de Nisibe sur la dogmatique et la morale, et un grand nombre de traités de St. Ephrem, son disciple, traduits du grec et du syriaque, entr'autres le commentaire sur les épîtres de St. Paul dont on n'a pu encore retrouver l'original. Les érudits de l'Arménie, quoique très-susceptibles en tout ce qui touche l'honneur national, ne nient point les précieux legs que lui a faits la science des nations voisines : ils y ont vu une sorte de tradition dont ils étaient redevables à la postérité. Nous avons encore l'espoir de précieuses découvertes dans les bibliothèques dont le temps a épargné les débris, comme celle du fameux monastère d'*Echemiazin* qui possède encore cinq à six mille manuscrits (1).

Nous venons de voir la science des apôtres et des docteurs entrer dans le patrimoine de l'Église arménienne, et l'érudition des écoles grecques pénétrer dans ses cloîtres. Qu'elle eût été heureuse de jouir de si grands trésors, sans se mêler aux querelles religieuses des autres nations! Mais nous allons la contempler livrée pendant plusieurs siècles à tant d'aggressions ouvertes et cachées, qu'elle ne peut que rarement lever la tête et vivre dans la vraie liberté des enfans de Dieu. Au moins le fruit des travaux de ses premiers patriarches ne fut point tout-à-fait perdu : leur exemple, fortifié par la profondeur et l'éloquence de leurs écrits, suscita de temps en temps d'habiles et zélés défenseurs de l'orthodoxie et de la discipline. La plupart des écrivains

(1) E. Boré, *Correspondance etc.*, t. II, p. 46. suiv.

les plus célèbres combattent le parti du schisme : ceux même qui ont transigé avec l'erreur n'en confessent pas moins les point essentiels du dogme catholique. Ce sont ces vénérables figures qui vont nous arrêter jusqu'au moment où nous saluerons encore un beau siècle pour la science et la littérature.

Le VI^e^ siècle fut presque stérile pour les lettres à cause de la lutte continuelle de l'Arménie chrétienne contre les Sassanides qui tentaient de l'asservir de nouveau et de la séparer tout-à-fait de l'empire byzantin. C'est dans le courant de ce siècle qu'on adopta, au synode de Zovin, une ère nouvelle commençant l'an 552 de J.-C., et restée en usage depuis dans toute la nation, comme un point de distinction flattant sa vanité. Outre le patriarche Moïse II, auteur de cette réforme, on cite comme écrivains ecclésiastiques, Abraham évêque des Mamigoniens, Pierre archevêque de Siunik, Kyrion patriarche de la Géorgie.

Malgré les catastrophes dont il fut témoin, le VII^e^ siècle vit naître beaucoup d'auteurs dont la diction rappelle la correction et l'élégance du V^e^ : le patriarche Comidas dont l'hymne à Ste. Ripsima et ses compagnes est regardé comme un chef-d'œuvre poétique ; Esser ou Esra, auteur d'une partie des heures du bréviaire arménien ; le musicien et poëte Basile, surnommé *Schon*, qui recueillit les plus belles hymnes destinées à être chantées pendant les offices ; le *catholicos* Isaac dont les hymnes et les homélies sont renommées pour la pureté et le charme du style. Moïse de Galkantou (ou *Galgandonni*) écrivit une histoire des Albaniens ou *Aghovans*, peuplade du Caucase qui a disparu depuis : on vient de retrouver à *Echemiazin* (1) son livre où il nous raconte la conversion des Aghovans au christianisme, l'établissement de leurs premiers patriarches,

(1) E. Boré, *Correspondance, etc.*, t. II, p. 51-52, Ibid, p. 192.

leurs rapports avec les peuples voisins, et leurs combats contre les Arabes.

Pendant tout le IX^e^ siècle, le plus triste désordre régna encore dans l'Arménie, qui prit une part malheureuse aux controverses des Grecs : on ergota, on subtilisa à leur exemple. Peu d'hommes instruits restèrent étrangers à l'esprit de parti, quoique la masse du peuple n'adoptât pas le monophysisme. C'est au milieu d'une telle perturbation que parut le patriarche Jean IV, que son vaste savoir fit surnommer le *Philosophe*, et que l'on appelle aussi *Oznien*, du lieu de sa naissance, le bourg d'Ozon. Il fit un bel usage de son talent en prêchant la concorde et le retour à la foi orthodoxe, comme nous pouvons l'admirer dans le *Discours synodal* qu'il adressa aux membres de son clergé sur leurs devoirs envers les fidèles : tout y respire la paix, aussi bien que l'onction et le zèle d'un apôtre. Son célèbre Traité sur l'Incarnation est consacré à la défense du dogme des deux natures réunies dans la personne du Christ, et cela d'accord avec les arrêts du concile de Chalcédoine. Ses écrits ne montrent aucune hostilité à ce concile, et cependant on n'élève en Arménie aucun doute sur leur authenticité. Dans un autre traité, Jean attaque les *Paulieiens*, secte de serviteurs du Soleil, briseurs d'images, qui s'était maintenue dans quelques cantons de l'Arménie. Dans un panégyrique prononcé lors de la dédicace d'une église, il explique dans un style lucide et attrayant le caractère mystique du temple et du culte chrétiens ; il est ici digne de remarque combien l'Église, sur toute la terre, eut toujours conscience du symbolisme que révèle la moindre pratique de son culte, et comment ses docteurs en tirèrent des motifs d'édification pour les vrais croyans. Ce sont là quelques-unes des œuvres de Jean IV, qui nous sont conservées, et qui n'ont pris encore qu'une faible place dans une carrière si bien remplie.

Un contemporain de Jean le Philosophe ne déploya pas moins d'activité dans ses travaux littéraires : Étienne, archevêque de Siunik, qui avait étudié à Constantinople et voyagé en Occident, a laissé de belles hymnes, et beaucoup de traductions, entr'autres plusieurs ouvrages de St. Denis l'Aréopagite et de St. Cyrille. Ce fut dans le même but et le même esprit que beaucoup d'autres hommes, dont la tradition nous a transmis les noms, entreprirent alors des études longues et sérieuses : aussi leur temps a-t-il été appelé le *second Siècle des Traductions.*

La puissante maison des Bagratides donna à l'Arménie le bonheur de la paix, et provoqua un nouvel essor des lettres qui se manifesta par des traductions et des ouvrages originaux. Parmi plusieurs prélats renommés comme théologiens, la première place appartient au patriarche Zacharie I, dont les homélies et les autres traités sont admirés autant pour la pensée que pour le style. Maschtoz d'Elivart mit en ordre et enrichit de nouvelles prières le Rituel arménien, nommé *Maschtoz*, peut-être à cause de son travail ou encore en souvenir du surnom de St. Mesrop. On compte parmi ses disciples Schapouh ou Sapor le Bagratide qui fut l'historien de sa propre maison, et le *catholicos* Jean VI qui a mérité le surnom d'*historien.* L'ouvrage de ce dernier commence au déluge et finit au temps où il vivait : il se distingue par un style coloré et véhément, auquel on ne peut reprocher que des ornemens factices et quelquefois le manque de naturel. Son livre est grossi des recherches de ses devanciers jointes à ses propres idées, mais on désirerait plus de modération dans ses jugemens sur les hommes et les affaires de l'époque : Jean VI est l'ennemi déclaré du concile de Chalcédoine, et attaque avec aigreur plusieurs de ses glorieux prédécesseurs. Vers le même temps, Thomas Arzérouni, qui avait acquis beaucoup d'expé-

rience dans les voyages et possédait la connaissance de plusieurs langues, même des littératures de l'Occident, écrivit une histoire sous le titre d'Annales de la famille princière des Arzérouniens. Cette histoire embrasse tous les événemens historiques qui ont signalé cette période, et reste un livre précieux pour sa fidélité, quoique déparé par une diction souvent obscure et par le manque d'ordre.

Les noms, que nous venons de rencontrer, nous prouvent que quelques hommes se rattachaient encore aux traditions du beau siècle, et se faisaient les dépositaires du bon goût. L'histoire ne cesse jamais d'être cultivée comme le genre dominant : souvent elle ne s'est pas élevée au-dessus de la chronique, elle est aussi sèche que chez les Arabes et la plupart des Orientaux ; mais c'est une tâche glorieuse que l'Arménie s'est imposée, si on la considère comme un besoin et un aliment de sa nationalité. Un peuple se fait honneur en s'instruisant de son passé, et en léguant l'expérience de l'histoire à l'avenir : il demande et obtient justice en racontant ses infortunes et ses souffrances.

Plusieurs cloîtres étaient dans l'Arménie comme en Europe les asiles des sciences, et mettaient en honneur l'ascétisme oublié au milieu des disputes passionnées et des révolutions politiques. Le X^e^ siècle vit fonder deux cloîtres, qui obtinrent bientôt autant d'influence que de célébrité, l'un Gamerschazor, soumis à la règle de St. Basile et qui eut pour abbé Samuel, surnommé le *Musicien* et le *Sage;* l'autre Nareg, connu par la piété de ses moines et par la science si admirée de son abbé Ananias. Ce même siècle ne manqua pas non plus d'historiens : Léon, dit le *Prêtre*, a laissé une courte histoire de Mohammed et des Kalifes. Mesrop de Vayozor composa la biographie de St. Nersès-le-Grand : ouvrage qui est en même temps un tableau historique du siècle où vivait ce patriarche.

Asolnig de Daron écrivit une histoire universelle qui va depuis l'origine des Arméniens jusqu'à l'an 1000 de notre ère, et qui se distingue par la précision de la chronologie ; il nous fait connaître aussi beaucoup de célébrités contemporaines dont les œuvres n'existent plus.

L'homme le plus remarquable de ce siècle fut saint Grégoire de Nareg : c'était un des fils de Khosrô-le-Grand, patrice arménien, qui avait appliqué sa profonde érudition à l'histoire ecclésiastique avant de consacrer ses dernières années aux fonctions d'évêque. Grégoire atteint souvent une poésie sublime dans son recueil de prières justement vénéré par les Arméniens, et connu sous le nom *d'Élégies sacrées*. C'est toujours dans les sentimens d'une douce piété et avec une égale hauteur de pensée qu'il y exprime des inspirations puisées dans la lecture des Livres saints et dans la méditation des mystères du christianisme. L'obscurité qui en a rejailli sur la forme doit disparaître, si l'on remonte à la même source que le poëte; car c'est une prose solennelle et hardie comme le verset biblique. Grégoire ne s'élève pas moins haut dans ses homélies, dans son Commentaire sur le Cantique des Cantiques. « C'est le saint le plus tendrement pieux de l'Église arménienne (1). » C'est un poëte inspiré dont les Arméniens s'enorgueillissent « comme les Grecs de Pindare et les Latins de Tibulle (2). » Toute sa vie Grégoire montra des mœurs angéliques et une sagesse toute céleste : comme François d'Assise, il était enflammé de l'amour divin, et il exhalait, comme lui, son âme en harmonies pures et ferventes. C'est grâce à de tels hommes et au feu ardent de leur parole qu'il se perpétuait en Arménie un troupeau fidèle, tandis que les autres Églises d'Asie

(1) E. Boré, *Correspondance etc.*, t. II, p. 92.
(2) *Quadro della storia etc.* p. 63.

avaient perdu leurs guides et leurs pasteurs ou ne possédaient plus qu'un fantôme d'épiscopat.

Le XI^e^ et le XII^e^ siècle marquent une nouvelle période de gloire dans la littérature arménienne : ils possèdent dans tous les genres de dignes émules des grands noms du cinquième. Le XI^e^ siècle, rempli d'hommes actifs qui conservent au sein de la nation le dépôt de la foi et de la science, prépara la gloire du XII^e^ : il vit fleurir les monastères de Sanahin, de Halpad, de Sevan, de Cnad, de Lazare, des Apôtres, où l'on n'épargna rien pour rassembler des bibliothèques considérables, et où prospéra l'étude des auteurs anciens, étrangers et nationaux. C'est à ces cloîtres qu'appartiennent la plupart des célébrités contemporaines : Jean de Daron versé dans les mathématiques et l'astronomie; le *Catholicos* Pierre I, habile dans la poésie sacrée, les historiens Tigrane le *Pahlavounien* et Aristaque de Lastiverd, etc. Ce dernier nous décrit les événemens du XI^e^ siècle et dépeint la sanglante destruction d'Ani par Alp-Arslan le Seljoucide. Un descendant de l'illustre et ancienne famille des Pahlavouniens (ou *Pelhviens*) travailla énergiquement à relever sa patrie de l'indifférence pour les lettres qui n'y avait que trop gagné : Grégoire, dit *Makistros* ou le maître, s'exerça lui-même dans tous les genres ; outre des lettres qui révèlent son habilité en politique et l'étendue de son savoir en philosophie, en théologie, et jusque dans la mythologie ancienne, il composa des traductions, nombreuses et estimées, du grec et du syriaque. Dans le même siècle vécut, entouré d'une juste renommée, son fils Vahram, devenu patriarche sous le nom de Grégoire II : sa vénération pour les martyrs, dont il traduisit les actes du grec et du syriaque, lui valut le surnom de *Vgayaser* ou ami des confesseurs de la foi. Ce prélat ouvrit et entretint de sérieuses négociations pour opérer la réunion de l'Eglise grecque et de

l'Eglise arménienne, et rendit plus solides les relations de son peuple avec le siége de Rome.

On ne peut omettre de dire comment l'activité de l'époque se porta plus qu'auparavant sur la poésie. Dans des poëmes tirés de la Bible et de l'Évangile, Grégoire le maître lutte avec la poésie arabe pour la difficulté du rhythme et de l'improvisation; il nous apprend lui-même que les mètres et la rime viennent des *Ismaéliens* (nom donné aux Arabes en Arménie) et il cite les premiers qui aient fait des vers de cette façon. Il appartient en effet à une génération, qui se piqua plus qu'une autre de poésie, et abandonna l'imitation des psaumes pour calquer les poëtes musulmans dans leurs tirades en vers d'une seule rime, dans leur jeux de mots et leurs assonances favorites, dans tous les artifices de la mesure et du style. Cette origine étrangère de la forme empêcha toujours la poésie arménienne (1) de prendre une allure libre, un ton original : elle eut la même destinée que la poésie syriaque, renfermée aussi dans des lois matérielles de versification. Le caractère vif des Arabes et le génie souple de leur langue tirèrent souvent un parti habile de ces beautés factices dans leurs *Lâmiyyats*, leurs *Ghazéles*, leurs *Kassides*, dans leurs chants d'amour; les Persans aussi se complurent et réussirent dans ces agréables frivolités; mais les Arméniens restèrent toujours trop graves, et leur langue trop roide pour rivaliser avec eux dans ces jeux difficiles. L'usage de cette poésie artificielle a prévalu cependant dans leur littérature au point que des hommes de génie ne purent s'en défendre, et n'en rachetèrent souvent les défauts que par la justesse de l'expression et la beauté de la pensée.

(1) La quantité consistant pour l'arménien dans le calcul des syllabes et des pieds, la rime devint bientôt de rigueur.

L'esthétique des Orientaux ne s'accorde point toujours avec la nôtre, ce qui répugne à notre goût est pour eux le plus haut degré de la délicatesse et de l'élégance : qu'on ne s'étonne donc pas que des Arméniens se vantent « d'avoir cueilli » les fleurs de la science, et d'avoir surpassé les Grecs. » La poésie religieuse fut l'ornement de leur culte dès la fondation de leur Église; mais la poésie profane (1) ne paraît avoir jamais été populaire chez eux, ni avoir excité beaucoup d'enthousiasme : on ne lit nulle part ces triomphes décernés aux poëtes par une cité, par une contrée tout entière, comme dans les cours féodales du moyen âge et comme dans la vieille Italie où les villes couronnaient de lauriers leurs grands hommes. Les libres conceptions de l'art paraissent aussi être restées étrangères à l'Arménie : elle n'a pas une musique plus mélodieuse ou plus savante que les autres pays de l'Orient. Après sa conversion, elle a dû, comme les premiers chrétiens d'Occident, réprouver la statuaire grecque, si puissante auxiliaire de l'idolâtrie. Dans la suite, elle a imité ce qu'elle voyait chez les peuples voisins; puis, précipitée sans cesse dans de nouvelles catastrophes, elle ne connut jamais assez les nobles loisirs de la paix qui font naître les artistes. Ses enfans, souvent dispersés, et vivant dans la crainte et la persécution, sont demeurés indifférens à la culture des arts; les schismatiques surtout sont attachés servilement aux plans des premières basiliques, aux anciennes figures du Sauveur et des Saints : on peut juger par les églises grecques et leurs tableaux sans vie comme sans perspective, ce qu'ont dû être la peinture et les autres arts chez les Arméniens pendant tant de siècles. Les églises latines ne vouèrent point ainsi un respect exclusif et mal entendu à des types traditionnels : ces

(1) On cite un *Dagharan* ou recueil de chansons.

asiatiques au contraire se défièrent toujours d'une idée nouvelle, et virent une sorte d'apostasie dans l'abandon d'une forme reçue. Les Arméniens, même de nos jours, ont conservé l'architecture mesquine et les dessins imparfaits qu'ils ont hérités de leurs pères. Ils étalent une fausse magnificence à la manière des Orientaux; mais le goût et l'inspiration leur manquent également. Leur art ne parle qu'aux yeux (1), et se condamne ainsi à une perpétuelle enfance. Leurs tableaux ont un caractère propre qui s'éloigne de la peinture Byzantine; mais les formes sont imparfaites et le dessin uniforme (2): quelque expression dans la physionomie ne rachète pas la roideur et le défaut de coloris.

Le XII[e] siècle ne laissa point perdre le travail du siècle précédent, et produisit beaucoup d'écrivains dont les ouvrages sont cités comme modèles. Grâce aux précieuses collections de manuscrits déposées dans les cloîtres alors si fréquentés de Garnirvank, de Sgevrha et de Sevlearn en Cilicie, de Kadig et de Kanzasar dans la grande Arménie, et dans bien d'autres déjà célèbres auparavant, ils purent étudier les chefs-d'œuvre de l'antiquité et y gagner, avec une pensée claire, la noblesse et la pureté du style; ils enrichirent encore leur patrie de beaucoup de productions étrangères dignes de passer dans leur langue.

La plupart de ces auteurs furent [redacted]ême temps hommes d'action : Grégoire III, dit le *Pahlavounien*, profita des croisades pour communiquer avec l'occident et avec le pape Innocent II. Il eut pour successeur au patriarcat son plus jeune frère, Nersès IV, surnommé de *Klah*, du nom d'une forteresse

(1) Schubert, *Reise in das Morgenland*, Erlangen, 1838, I, B. 214.
(2) Scholz, *Reise in Egypten, Palästina und Syrien u. s. w.* Leipzig, 1822, p. 222.

romaine où il séjourna longtemps. Ce pontife éminent, sans contredit la gloire la plus brillante de son Église, est un des écrivains les plus distingués de l'Arménie (1) : aussi a-t-il reçu de ses compatriotes l'épithète flatteuse de *Schnorhali* ou le gracieux. C'est l'écrivain qu'il nous importe de caractériser ici en appréciant à leur juste valeur ses travaux littéraires.

Sa réputation de théologien est justifiée par les œuvres que nous possédons encore : tels que ses prières pour toutes les heures de la journée, un discours aux évêques présens à son sacre, sa lettre pastorale à toutes les classes de la nation et à son clergé, ses lettres adressées à des personnages célèbres et qui sont de véritables mémoires historiques, son homélie sur la *hiérarchie céleste* où il suit de près le traité de saint Denys l'Aréopagite, une vie de saint Sergius martyr, sans parler de plusieurs commentaires et traductions. Nersès montre dans le moindre de ses écrits une connaissance parfaite de sa langue, et un discernement rare à saisir les idiotismes de plusieurs autres. C'est dans ses poésies surtout que brillent cette facilité et cette élégance qui rappellent son surnom. Quoiqu'imitant souvent la versification arabe et ses pièces monorimes, il a su donner à ses vers un charme particulier qu'on cherche en vain dans les autres poëtes arméniens. Il fait preuve de beaucoup d'art dans son poëme de huit mille vers, intitulé *Jésus le fils*, et résumant toute l'Écriture-sainte que couronne la vie du Sauveur. Son élégie sur la prise d'Édesse est souvent froide malgré le ton homérique qui y règne. Son histoire de l'Arménie dépeint en vers touchans tous les malheurs successifs des fils de Haïg et de Thorgom. Dans son homélie sur la Sainte-Croix, il a heureusement revêtu d'une forme métrique les

(1) Audall a donné sa biographie dans le *Journal of the Asiatic Society of Bengal*, t. V, 1836, p. 129.

pensées de David le Philosophe. Parmi ses nombreuses poésies, moins longues que celles qui précèdent, il en est peu qui manquent de quelque mérite : on y admire le grand nombre de sujets qu'il a traités et de mètres qu'il a su manier.

Voici une de ses poésies sacrées qui est une prière à la Vierge martyre Ripsima : cette suave figure nous est connue aussi par la légende détaillée d'Agathange et par mainte hymne qui célèbre sa mémoire ; la pièce de poésie de Nersès est une des belles fleurs tressées dans la couronne de la Sainte:

« O Ripsima, pleine de sagesse et de grâce, ô bel ange, tu as été choisie du sein de familles royales et puissantes ; tu es venue à nous comme un présent des nations de l'Occident!

» Tu as dirigé tes pas sur la route des cieux, l'œil toujours fixé sur les lois divines, te renonçant généreusement toi-même, renonçant à la gloire de ta patrie, ô bel ange, Ripsima!

» Vierge pure et sage, digne de vénération, tu as allumé la lampe brillante de la foi avec la flamme de ce feu sacré que le Verbe apporta sur la terre, ô bel ange, Ripsima!

» Grâce à ta virginité pure, tu es devenue la fiancée de l'époux, le Christ incarné : tu as été appelée au céleste banquet, ô bel ange, Ripsima!

» Tu es le magnifique oiseau au plumage étoilé (1), élevé par une main chérie, charmant les yeux par l'éclat de l'or et des plus vives couleurs, la tête ornée d'une triple couronne, ô bel ange, Ripsima!

» Tu es la colombe prenant son vol à travers les airs; ton lieu de repos, c'est l'arche du nouveau Noé : tu es la cigogne fidèle donnant la mort au serpent, ô bel ange, Ripsima!

» Tu as affronté avec courage les souffrances et la mort par

(1) L'objet de cette métaphore est le paon, qui n'a pas le même honneur chez nos poëtes d'Occident.

le secours du Verbe éternel du Père; tu as rempli avec constance le pressoir du sacrifice, ô bel ange, Ripsima!

» Tu as été plongée dans le bain salutaire de ton sang; tu ressembles au pommier riche de fleurs et de fruits; ton voile de fiancée, c'est la pourpre glorieuse du martyre, ô bel ange, Ripsima! »

Cette hymne splendide peut nous donner une idée des pieuses aspirations, des mouvemens affectueux, qui abondent dans les poésies du *Catholicos*. Comme s'il avait voulu être en toutes choses l'émule de son glorieux contemporain St. Bernard, sa voix fait entendre aussi les plus nobles accens pour exalter la Vierge Marie; ainsi commence l'une de ses invocations : « Réjouis-toi, sanctuaire de la lumière! réjouis-toi, temple » du soleil! tressaille d'allégresse, trône de Dieu, ô toi qui as » porté le Verbe très-haut. — Encensoir des parfums les plus » doux, exhalant un mélange de suaves odeurs! »

Une carrière de dévouement, comme celle de Nersès le Gracieux, jointe à tant de capacité intellectuelle, devait lui donner beaucoup d'influence sur son temps, et rendre efficace son ministère de réconciliation; mais les passions étaient déjà trop déchaînées, et l'esprit de division et de secte trop haineux, pour que les efforts du vigilant prélat fussent durables dans leurs résultats. D'importans succès ne couronnèrent pas non plus les tentatives faites dans le même esprit après S. Nersès par son successeur Grégoire IV, qui ne négligea aucune occasion d'opérer une réunion et entretint une correspondance avec Constantinople : il en fut de même des tentatives du célèbre Nersès dit de *Lampron*, archevêque de Tarse, qui seconda les vues du zélé patriarche. Le *Discours synodal*, que prononça Nersès de Lampron à Rom-Klah devant l'assemblée générale du clergé arménien et les délégués des prélats voisins, produisit une vive impression sur les assistans et les

unit dans des sentimens de paix : il fallut des troubles comme ceux qui suivirent la mort de l'empereur Manuel pour paralyser leurs résolutions sincères et leurs premiers efforts. Ce discours, non moins remarquable sous le rapport de la forme, est le principal titre de gloire de son auteur, considéré comme un des premiers prosateurs arméniens. Nersès a encore écrit une explication de la liturgie arménienne renommée pour la vigueur et l'élégance du style; des commentaires sur plusieurs livres de l'ancien Testament; des homélies et des lettres : il est en outre connu comme poëte par une élégie sur la mort de S. Nersès de Klah et par plusieurs hymnes spirituelles.

On range aussi parmi les bons auteurs contemporains : les docteurs Ignace et Sergius, dont les commentaires bibliques se distinguent par une diction pure et concise; Jean dit *Sargavak* ou le diacre, doué d'une science très-étendue, auteur de plusieurs ouvrages historiques et théologiques, et d'une explication de la chronologie arménienne; Mékitar le médecin; Mékitar de Kosch, écrivain fécond, connu surtout par ses fables; le docteur Kaschadour, habile dans la musique et la poésie religieuses. Nous trouvons encore deux monumens historiques, déjà signalés à l'attention de l'Europe : les annales de Matthieu, prêtre d'Édesse (1), qui, dans le cadre d'une histoire des Bagratides de l'an 952 à l'an 1132, contiennent aussi les principaux événemens de l'Orient relatifs aux Grecs, aux Arabes, aux Latins, et plusieurs documens intéressans sur la première croisade; puis la *Chronique* de Samuel d'Ani, qui du commencement du monde s'étend jusqu'à l'an 1179 de notre ère, sur le même plan que celle d'Eusèbe.

Le mouvement, imprimé aux lettres au XII^e^ siècle, ne se

(1) Chahan de Cirbied en a donné de longs passages dans le tome IX^e^ des *Notices et Extraits* des manuscrits de la Bibliothèque du roi.

prolonge pas dans les siècles suivans; la décadence marche avec une déplorable rapidité jusqu'au XVIII^e^, où nous verrons naître l'association savante des Mékitaristes. Le XIII^e^ siècle a encore quelque vie, parce qu'il possède les disciples et successeurs des hommes éminens du douzième. Les cloîtres déjà connus continuent à être remplis de moines zélés et instruits : il en afflue davantage encore dans les nouveaux monastères de Sébouh, de Kharanaschad et de Dsordsor. Des symptômes de décadence se manifestent surtout dans l'usage que font quelques écrivains de l'idiome vulgaire, qui s'était de plus en plus corrompu, mais qui avait probablement toujours existé indépendant de la langue littéraire, comme la langue *rustique* en Italie à côté du latin. Cette division entre les écrivains des diverses provinces de l'Arménie révèle assez quel funeste esprit de discorde avait pénétré jusqu'au cœur de la nation. Le nombre des ouvrages en langue vulgaire au XIII^e^ siècle est, il est vrai, encore restreint : mais c'est un fait à signaler pour faire comprendre l'invasion précoce du mauvais goût et la paresse intellectuelle des générations qui vont suivre. C'est alors en effet qu'une foule de mots étrangers se mêlèrent pour la première fois aux racines arméniennes; ainsi des mots arabes, persans et turcs s'y introduisirent par le contact avec les Musulmans, et beaucoup de mots latins à la suite des croisades et des rapports avec l'Église romaine. De même, au XVII^e^ siècle, la Pologne vit se corrompre sa langue nationale par un mélange capricieux de latin. L'arménien vulgaire est une langue appauvrie et dégénérée, comme l'arabe vulgaire, comme le chaldéen des Nestoriens modernes; la langue a été plus ou moins altérée selon les localités; on distingue aujourd'hui deux dialectes, l'un propre à Constantinople et à l'Anatolie, l'autre répandu dans les provinces persanes et russes de l'Arménie.

Les écrivains dignes d'attention sont pour la plupart des historiens, qui honorent leur patrie. Jean dit *Vanagan* ou le moine, connu aussi comme interprète de Job, avait écrit une histoire de l'invasion des Mongols, chez qui il avait été prisonnier. Cyriaque de Kanzag donne dans son Histoire arménienne de précieux détails sur les Mongols dont il savait la langue, ainsi que sur les Turcs et les Arabes. Le moine Malachie a laissé un récit des expéditions des Tartares et de leurs ravages en Arménie. Ces différentes sources trouveraient leur place à côté des sources persanes et chinoises où l'on étudie maintenant l'histoire des Mongols. Vahram d'Édesse, secrétaire du roi Léon III, a continué la chronique en vers commencée par S. Nersès de Klah : c'est une trop courte histoire des rois arméniens en Cilicie. Étienne l'*Orbélien* a écrit entr'autres ouvrages une histoire de la province de Siunik dont il était archevêque, et Mékitar d'Acri une chronique sur les antiquités de l'Arménie, de la Perse et de la Géorgie. Vartan de Parzerpert, dit le Grand, surpassa tous ses contemporains par son talent d'historien et par la variété de ses connaissances. Il fit servir les langues nombreuses qu'il savait à compulser les ouvrages étrangers, même ceux des Persans et des Arabes. C'est avec ces matériaux plus complets qu'il mit la main à son histoire universelle qui va jusqu'à l'an 1267 de notre ère, et qui est peut-être le monument historique le plus important de la littérature arménienne; il s'étend moins sur les affaires de son temps, pour lesquelles il renvoie au travail de Jean *Vanagan* son maître. Vartan est cité souvent comme fabuliste : il acquit encore une grande renommée de théologien par des commentaires sur l'Écriture, par des hymnes, des homélies, et par un éloge de St. Grégoire l'*Illuminateur*. On ne peut abandonner le XIII^e^ siècle sans parler d'un des derniers dépositaires de l'érudition des cloîtres arméniens.

Jean d'*Erzinga* étudia les sciences sacrées et profanes et se montra très-habile dans la direction des écoles; il laissa beaucoup d'écrits en prose et en vers, et fonda réellement une philologie méthodique de sa langue par des traités approfondis de grammaire. Avec lui nous arrivons à l'époque de la critique, qui suit ordinairement un âge privilégié pour les lettres. Du reste l'étude de la grammaire avait toujours été en honneur chez les Arméniens; ils attachaient avec raison de l'importance à la pureté du discours, à la justesse de l'expression, comme aux moyens de donner à la pensée une forme rigoureuse et logique. L'étude philosophique du style avait rendu très-respecté parmi eux le titre de *Kerthogh* ou grammairien. Comme on le sait, ce même titre honorifique existait, quoique peu mérité, dans les écoles de la Grèce pendant les derniers siècles; en Arménie, c'était un brevet de science et de bon goût; nous voyons que Moïse de Khorène le portait déjà. Le nom de *Vartabed*, ou docteur, appartient à ceux qui sont entrés dans les ordres, et se confère à différens degrés : dans les années florissantes de cette Église, il représentait le double sacerdoce de la foi et de la science.

Puisque la littérature ancienne de ce pays n'a plus de digne représentant après la période qui vient de se clore, c'est ici le lieu de parler du recueil le plus étonnant qu'elle possède et auquel a travaillé plus d'une génération : l'Arménie l'intitule *Charagan* ou *Charagnoz* (1), c'est-à-dire, *collier de perles*, par une métaphore favorite aux Orientaux; c'est la collection de toutes les hymnes et oraisons en vers, ou en prose rhythmique,

(1) Cette collection a aussi pour titre: *Cantiques spirituels* des éminens et bienheureux Saints, Docteurs, Interprètes des Arméniens, ornemens de l'Eglise. — Quelques passages seulement sont entachés d'hérésie : partout ailleurs le dogme catholique est exposé dans toute sa pureté, et l'invocation de la Vierge et des Saints n'y a point été altérée.

chantées (1) dans ses sanctuaires à chaque fête de l'année chrétienne. C'est l'ouvrage de dix siècles, où chaque grand homme de l'Arménie, depuis St. Isaac-le-Grand et St. Mesrop jusqu'à Vartan et Jean d'Erzinga, a déposé son tribut de poésie et de foi; c'est un monument religieux et national, où les plus hauts mystères du catholicisme sont célébrés dans ce style pompeux, expression merveilleuse de la sainte joie que l'Église militante recommande à ses enfans; où la mémoire des apôtres et docteurs, qui ont annoncé la divine parole dans ces montagnes, est exaltée dans de sublimes transports et avec une confiance toute filiale. La Bible est la grande source de ce fleuve d'inspiration, alimenté aussi par l'éloquence entraînante des Pères; c'est une théologie mystique qui a emprunté à la nature et au ciel de l'Orient les couleurs vives et nuancées du symbolisme. C'est un des vigoureux rejetons de l'arbre de la poésie chrétienne, qui a grandi et lance dans les airs ses rameaux chargés de fleurs et de fruits, tandis qu'à leur ombre se reposent les générations humaines fatiguées de leur exil. Les prières de la Liturgie et du Missel, appelées *Maschtoz* et *Djachoz*, respirent le même esprit et sont revêtues d'une forme également belle. La nation arménienne apprécie la valeur de ce trésor, qu'elle a su conserver pendant une longue période de misère et de décadence, et qui fera toujours sa consolation et sa gloire. Sous le poids des souffrances, elle a recours à l'intercession du saint roi Tiridate qui se convertit avec son peuple, et du saint empereur Théodose, « par qui Dieu a donné sur cette terre

(1) Dans ces chants liturgiques on distingue huit tons, comme dans ceux des Nestoriens de la Chaldée quatorze clefs. Le chant ecclésiastique des Arméniens passe pour monotone et nasillard: il est accompagné aux jours solennels d'une flûte aux sons aigus et tremblotans. (E. Boré, *Correspondance etc.*, t. II, p. 239-40.)

» le modèle de la justice du royaume céleste (1). » Travaillée par l'esprit de schisme, sollicitée à l'apostasie, elle invoque St. Grégoire l'*Illuminateur*, « le médecin des âmes, l'apôtre de » la grâce, le palmier planté dans le jardin du Seigneur, et » nourrissant ses enfans des fruits de la foi (2). »

Les cantiques du *Charagan* sont autant de preuves que l'inspiration chrétienne, quoiqu'austère dans son principe, n'en est pas moins riche et féconde ; si les mystères terribles de la foi *d'ornemens égayés ne sont point susceptibles*, les chants les *fils de Sion* resplendissent de la même clarté que les pierres précieuses enchâssées dans les tabernacles éternels ; une chaste mélodie, une poésie pure accompagnent les accens de l'âme aimante, tandis qu'elle adore, ou qu'elle s'élève et plane dans les cieux.

Ne serions-nous pas pénétrés de tristesse, comme le généreux pélerin que nos vœux et notre sympathie suivent sur la terre d'Orient, si nous entendions des prêtres arméniens schismatiques chanter, pour divertir une assemblée profane, des passages des hymnes sacrées du *Charagan*, si nous recevions de la bouche d'un pasteur l'aveu qu'il ne fait autre chose que le lire, et que les Vartabeds ses maîtres ne le comprenaient point complétement (3) ? C'est là une des preuves certaines de l'avilissement et de l'ignorance où sont tombées tant d'Églises dissidentes et de la dégradation qui pèse sur les faibles restes de leur clergé. Puissent-elles un jour, comprenant ce qu'elles répètent du bout des lèvres, se réunir à l'Église qui donne la foi et l'intelligence de ses vérités ! alors les deux grands apô-

---

(1) Canon de S. Théodose empereur, dans le *Charagan*, Str. I.

(2) E. Boré a donné la traduction des deux hymnes chantées le jour de la fête de St. Grégoire, *Arménie*, p. 117, suiv.

(3) E. Boré, *Correspondance etc.*, t. I, p. 156; t. II, p. 15.

tres, qui, « se levant comme le soleil sur la terre, ont répandu » au loin leurs vives clartés, et ont illuminé l'univers en- » tier (1), » laisseront tomber les rayons de la sagesse céleste sur les pasteurs de ces troupeaux égarés !

Le XIV^e^ siècle se ressentit surtout de l'abus d'imiter sans discernement les écrivains étrangers, au lieu de choisir parmi eux, comme auparavant, des modèles qui donnassent à la langue une allure réglée et originale. Les *Frères Unis* et les *Datheviens* ne servirent qu'à faire le plus grand tort, chacun de son côté, au goût littéraire; les premiers en important et en consacrant par des traductions le style scolastique des écrits latins, les seconds en s'écartant des règles reçues et des sources anciennes. Tandis que les cloîtres de Schahoug et de Dathev, tous deux dans la province de Siunik, étaient le siége de ces partis rivaux, d'autres monastères de la même contrée étaient aussi l'asile des lettres, par exemple Maschgas et Klazor, illustrés par leurs abbés Basile et Isaïe. La plus puissante activité résidait alors dans l'association des *Frères Unis* qui avaient surtout pour but d'établir une solide union entre l'Église arménienne et l'Eglise latine tant pour les rites que pour le dogme. Ils se répandirent aussi en Géorgie et en Crimée; mais ils n'obtinrent pas de succès durables, et même ils se trouvèrent bientôt en butte à des persécutions ouvertes, parce qu'ils attaquèrent la liturgie et les anciens usages des habitans au lieu de se borner aux matières de foi. Ils eurent pour chefs dans cette mission, où ils déployèrent le plus grand zèle, Barthélemi dominicain de Bologne, et Jean de Kernhi qui introduisit parmi ses compatriotes l'ordre de St. Dominique pour faire de la prédication le plus puissant instrument de la réforme à

(1) Canon de Pierre et Paul, princes des apôtres, dans le *Charagan*.

laquelle il travaillait. Ceux qui leur succédèrent compromirent aussi leur cause en ne ménageant pas assez les préjugés nationaux ; les étrangers qu'ils s'associaient ne connaissaient pas à fond le caractère, les besoins et la langue des chrétiens orientaux. Après les croisades, la papauté eut moins d'action sur les chefs spirituels de l'Arménie; mais tant qu'elle le put, elle se prêta à une réconciliation, en laissant aux fidèles leurs lois de discipline et les rits qu'ils respectaient comme un héritage de St. Grégoire (1). Elle montra par sa modération qu'elle vit surtout de la vie de l'esprit, et qu'elle peut maintenir toute individualité dans une unité forte et inébranlable.

Au XV^e^ siècle, les écrits montrent de plus en plus la dégradation du style et la pauvreté des idées : les plus grands malheurs viennent fondre sur l'Arménie, comme sur toute l'Asie Mineure, quand les Turcs ont pris d'assaut Constantinople. Le XVI^e^ ne se releva pas de cette triste chute : Abgar de Tokat transporta l'invention de l'imprimerie de l'Europe dans sa patrie, mais ce ne fut point assez pour y susciter un réveil scientifique. Aucun nom, aucun fait n'a droit de nous arrêter ici.

Le XVII^e^ siècle est plus favorisé que les précédens, parce que l'Arménie se trouve avec l'Occident dans un contact direct qui vient hâter son émancipation : de nouvelles écoles y furent fondées; la Propagande de Rome et le collége de Lemberg en Pologne entretinrent des relations constantes avec la patrie de leurs nourrissons, en même temps que des presses arméniennes furent établies dans plusieurs villes du continent européen. C'est à Amsterdam et à Marseille, sous la direction de

(1) Au moyen âge, les papes S. Grégoire VII, Innocent III, Grégoire IX, secondèrent directement les vœux et les efforts des patriarches arméniens pour se rallier au centre de la catholicité.

l'évêque Osgan, envoyé de l'Arménie dans ce but, que se firent les premiers essais pour propager dans le texte original les livres religieux et historiques de son Église. Ces efforts isolés n'amenèrent pas plus de résultats, pour rendre à la nation le goût des lettres, que le faux zèle de Galanus, qui trouvait des hérésies partout, pour préparer le retour des schismatiques à l'Église orthodoxe.

Ce n'est qu'au XVIII^e^ siècle que survint pour l'Arménie une époque de véritable renaissance, l'aurore d'un nouveau développement littéraire, quand le vénérable Mékitar de Sébaste eut ouvert, en face de la belle Venise, un asile à cet ordre infatigable, fier de porter son nom. Mékitar, n'oubliant jamais son premier dessein, travailla à réunir les Arméniens dans de justes pensées de nationalité et à réconcilier les dissidens avec l'Église romaine; il se fit aussi réformateur du langage en ramenant à une étude éclairée des classiques; il adopta la règle des Bénédictins comme la plus favorable à une vie active et studieuse, et il rendit ses religieux propres à la double mission de prêcher et d'enseigner (1). Les moines de St. Lazare, répondant aux vues de leur fondateur, poursuivent toujours leur œuvre avec la même ardeur. C'est à Venise que paraissent chaque année un grand nombre d'ouvrages destinés à répandre l'instruction et les doctrines catholiques (2) dans les provinces de l'Asie où sont dispersés les Arméniens, partout où pénètrent les missionnaires formés par la savante congrégation. Les Mékitaristes de Vienne travaillent de leur côté dans le même esprit et concourent au même but.

---

(1) Voy. *Vita dell' abate Mechitar*, Venezia, 1810.—*Compendiose notizie sulla congregazione de' Monaci Armeni Mechitaristi*, 1819. — *Le couvent de S. Lazare*, par E. Boré, Paris, 1837, in-12.

(2) Ce sont des traités élémentaires, les grammaires de plusieurs langues, des livres de piété, des traductions d'ouvrages européens, etc.

Les éditions soignées des meilleurs écrivains, que publie l'*Académie arménienne de St. Lazare*, constituent la principale source, où nous pouvons puiser des connaissances nouvelles sur la vie de ce peuple. L'Europe est intéressée à s'associer à des découvertes qui tournent au profit de la science ; elle a préludé dans le siècle dernier par les travaux de Villotte, des frères Whiston, de Villefroy, de Lacroze, de Schroeder et de l'abbé Lourdet (1). De nos jours, St.-Martin en France, les docteurs Neumann et Petermann en Allemagne ont attiré l'attention sur l'importance de cette littérature, et en ont fait connaître quelques monumens. Les additions faites avec tant de soin et de critique par Saint-Martin à l'*Histoire du Bas-Empire* de Lebeau sont dues à ses recherches dans des sources arméniennes en partie publiées, en partie inédites. On est heureusement à même d'acquérir de ces sources une connaissance plus complète : des traductions en latin, ou dans une langue vivante, y donneront ensuite accès à un plus grand nombre de lecteurs, on en a un modèle dans la traduction en prose latine des œuvres en prose de S. Nersès de Klah par l'abbé Cappelletti de Venise : il est même étonnant qu'on ne se soit pas jeté avec plus d'empressement en Italie dans cette voie à demi-frayée. Une littérature aussi vaste offre plus d'une branche à exploiter, soit la théologie et l'exégèse, soit l'histoire et les antiquités.

Une étude suivie de quatorze siècles, si féconds en grands hommes et en grands exemples, ne peut qu'enfanter un esprit de dévouement tout chrétien : puissent d'autres encore suivre les traces du courageux Boré, pour explorer ces malheureuses provinces, pleines de souvenirs ; pour éclairer et réunir à la véri-

(1) Voy. la *Notice de M. Et. Quatremère* sur sa vie et ses ouvrages dans le n° 109 des *Annales de Philosophie chrétienne*.

table Église, les partisans aveugles du schisme! Sous ce point de vue, il y a la plus pressante actualité dans une investigation profonde de l'Arménie ancienne et moderne. La vieille histoire de l'Asie, qu'on tire aujourd'hui de ses ruines, doit être un enseignement du présent. Il s'agit de communiquer à ces contrées assoupies et malades l'esprit de vie des sociétés européennes ; il s'agit de les faire entrer dans le mouvement général de la civilisation. Le moment est favorable; les grands états sont en dissolution ; les principes qui les avaient fait vivre se sont évanouis. L'Islamisme s'éteint lentement au milieu des apparences de réforme : il s'est propagé par la violence, il ne peut subsister que par la violence. Le Koran devient une lettre morte, quand le *Fidèle*, au lieu de rester campé, s'endort dans les molles habitudes de la vie civile et d'un luxe corrupteur. Le *Khatti-Shérif* de *Gul-Khâneh* va confondre désormais les *Raias*, les *Giaours* avec les croyans, avec la postérité de leurs terribles vainqueurs; l'influence européenne achèvera la ruine des sociétés musulmanes : leurs jours semblent comptés. Mais avec quels principes de vie relever les débris de tant de grands empires? Les populations chrétiennes, dispersées sur le sol de l'Orient, semblent les instrumens prédestinés d'une régénération durable : tous les voyageurs (1) sont frappés du découragement et de l'affaissement des nations musulmanes, en même temps que de la force compacte et de l'énergie morale des populations chrétiennes. La propagande des peuples civilisés doit donc s'emparer d'abord de ces populations, leur donner la conscience de leur force, et les rendre ainsi puis-

(1) E. Boré en donne des preuves convaincantes pour l'Arménie et la Perse; Eusèbe De Salle (*Pérégrinations en Orient* 1837-39) pour l'Egypte et la Syrie.— Si l'Islamisme a quelque prestige encore, c'est pour les voyageurs poëtes, qu'on admire la forme enchanteresse de leurs souvenirs et impressions, mais qu'on prenne tout cela à sa juste valeur.

santes pour le bien. Les arts et l'industrie ne doivent être que les auxiliaires de cette grande rénovation sociale : c'est seulement à une intervention religieuse de l'Europe qu'il est réservé de produire une révolution immense dans ses résultats. Le champ est ouvert à la charité et au prosélytisme catholiques : il y a là des enfans prodigues à ramener dans la maison du père de famille. Que les Arméniens sortent du nombre de ces frères égarés, et, dans l'avenir, les *Fils de Haïg* seront en Orient les précurseurs et les missionnaires du christianisme, toujours jaloux de reprendre comme son héritage les belles contrées dont il a été dépossédé. Servir la cause de l'Église, c'est aussi servir la cause du progrès et de la vraie civilisation.

FÉLIX NÈVE.

TABLE.

Pag.

Rapport sur les travaux de la Société, fait au nom de la commission directrice dans la séance du 25 Octobre 1840, par M. Ch Périn. v

Liste des Membres de la Société. xiv

Extrait du Registre aux procès-verbaux des séances de la Commission directrice de la Société. xvi

PHILOSOPHIE.

I. Des conséquences morales du Panthéisme, par M. le prof. Ubaghs. 1

II. Le Panthéisme au point de vue du sentiment, par M. Lemaire. 41

ÉCONOMIE SOCIALE.

III. Des intérêts matériels dans la société moderne, par M. Ch. Périn. 84

ARCHÉOLOGIE CHRÉTIENNE.

IV. Quelques recherches sur l'art chrétien au XIII^e^ siècle, en France et en Allemagne, par M. E. Nève. 131

HISTOIRE NATIONALE.

V. Sur la valeur historique de la chronique rimée de la guerre de Grimberghe, par M. le prof. David. 226

PHILOSOPHIE DU DROIT.

VI. Du fait et du droit, par M. Ch. Loomans. 247

LINGUISTIQUE.

VII. Considérations sur la perfection des langues anciennes, par M. Henrotay. 294

ÉTUDES ORIENTALES.

VIII. Esquisse historique sur la langue et la littérature arméniennes, par M. F. Nève. 326

CHOIX DE MÉMOIRES.

II.

SOCIÉTÉ LITTÉRAIRE

DE

L'UNIVERSITÉ CATHOLIQUE

DE LOUVAIN.

CHOIX DE MÉMOIRES.

II.

LOUVAIN,
VANLINTHOUT ET VANDENZANDE,
IMPRIMEURS-LIBRAIRES DE L'UNIVERSITÉ.

1842.

Opus quod inscribitur : *Société littéraire de l'Université Catholique de Louvain. — Choix de Mémoires, t. II,* ex auctoritate Eminentissimi et Reverendissimi Cardinalis Archiepiscopi Mechliniensis et legum Academicarum prescripto recognitum, quum fidei aut bonis moribus contrarium nihil continere visum fuerit, imprimi potest.

Datum Lovanii die 23 *mensis Julii* 1842.

P.-F.-X. DE RAM, Rect. Univ.

LOUVAIN,
DE L'IMPRIMERIE DE P. J. PEETERS,
RUE COURTE, N° 6.

RAPPORT

SUR LES TRAVAUX DE LA SOCIÉTÉ LITTÉRAIRE PENDANT L'ANNÉE 1840-1841, FAIT AU NOM DE LA COMMISSION DIRECTRICE, DANS LA SÉANCE DU 31 OCTOBRE 1841, PAR M. CH. PÉRIN.

MESSIEURS,

Une année s'est écoulée depuis qu'on vous a entretenus pour la première fois de l'état de notre Société, de ses travaux passés et de ses espérances pour l'avenir; aujourd'hui nous aurons à vous dire la continuation de ces travaux, nous aurons à vous signaler des améliorations déjà accomplies, d'autres encore à réaliser. De même que l'an dernier, les mémoires dont nous allons vous présenter l'analyse offrent le double caractère de l'unité dans les principes et de la variété dans les sujets; partout c'est la pensée catholique qui domine et qui sert de point de ralliement aux diverses spécialités vers lesquelles chacun de nous a dirigé ses études. La philosophie, la science sociale, la littérature, l'histoire, sont venues tour à tour rendre hommage à la vérité religieuse. Plus heureux en cela que les années précédentes, nous aurons cette fois à vous rendre compte de deux mémoires sur les sciences naturelles, qui elles aussi nous fournissent des témoignages si éclatants en faveur des vérités éternelles de notre foi.

Nous allons passer en revue ces divers mémoires dans l'ordre où ils vous ont été présentés. Le premier qui vous a été lu est un travail de M. Félix Nève *Sur la langue et la littérature arméniennes* (1) (séance du 8 Nov. 1840). L'auteur s'est attaché à présenter

(1) Ce travail a été inséré dans le Choix de Mémoires publié par la Société.

d'une manière succincte, mais complète, l'ensemble des destinées littéraires de la nation arménienne, en s'appuyant sur les travaux des arménistes français et allemands et sur ceux que les écrivains contemporains et leurs savans héritiers les mékitaristes ont consacrés à l'histoire littéraire, politique et religieuse de leur patrie. Nous faire connaître l'origine de la langue arménienne et ses qualités originales, apprécier à chaque époque le mérite littéraire des historiens, des poëtes et des docteurs de l'Église, toujours aussi savans que zélés, tel est le but qui a été atteint dans ce mémoire, où quelques citations de morceaux inédits viennent confirmer l'exactitude des assertions de l'auteur.

Dans un travail ayant pour titre : Des intérêts matériels dans la société moderne (1) (séance du 6 Décembre 1840), M. Charles Périn a eu pour but de déterminer le rang que les intérêts matériels doivent occuper dans la civilisation, et de faire voir que le catholicisme assigne à ces intérêts la place qui leur convient. Qu'est-ce que la civilisation? Quel rang les intérêts matériels doivent-ils y tenir? Quel est le mode normal du développement de l'humanité? Que fait la religion catholique pour maintenir la société dans la voie du développement harmonique, la seule qui puisse la mener à la perfection? Telles sont les questions traitées dans la partie théorique de ce mémoire. Dans la seconde partie l'auteur passe rapidement en revue tous les grands événements des temps modernes. D'après les idées énoncées plus haut l'histoire s'offre à celui qui l'étudie comme une perpétuelle oscillation de l'humanité entre le développement harmonique d'une part et le développement exclusif de l'autre. A l'époque de Charlemagne, au temps des premières croisades, au siècle de saint Louis, c'est le développement harmonique qui prévaut; dans les époques intermédiaires et dans les siècles qui suivent, époques de désor-

(1) Voir le Choix de Mémoires, t. I, pag. 84.

dres et de malheurs, c'est le développement exclusif qui l'emporte.

M. le professeur Arendt s'est occupé *du régime de la propriété foncière, dans ses rapports avec le mouvement politique* (séance du 20 Décembre 1840). D'après les idées de l'auteur, la propriété foncière et le pouvoir sont destinés à exercer l'un sur l'autre une action directe et puissante. La propriété foncière ne prend le caractère d'une institution sociale, offrant des garanties suffisantes de sécurité et de durée, que lorsqu'elle se trouve placée sous la protection du pouvoir social. Cette protection constante, régulière, devient sa sanction; elle ajoute au fait le droit et convertit la détention en propriété. A son tour l'autorité publique, quelle que soit d'ailleurs son origine, devra toujours s'appuyer, soit directement, soit indirectement, sur la propriété foncière. Dans des momens de grande agitation ou d'égarement politique, on peut chercher, ailleurs que dans la propriété, les bases matérielles du gouvernement, on peut proclamer comme titre exclusif au pouvoir la capacité ou la naissance, mais la force des choses ramènera toujours à la propriété foncière. Le rapport intime qui rattache l'un à l'autre ces deux grands faits de la vie sociale n'existe pas seulement à l'origine des sociétés, mais il se maintient pendant toute leur durée et devient une des principales causes du mouvement politique et de ces crises publiques dans lesquelles les institutions politiques se refondent ou se transforment.

Tout changement dans le régime de la propriété est inévitablement suivi d'une modification correspondante dans l'organisation du pouvoir. Concentrez, dans l'état le plus démocratique, la propriété du sol en un petit nombre de mains, et au bout d'un certain temps le gouvernement subira nécessairement une réforme dans le sens aristocratique. D'un autre côté, toutes les fois que des idées démocratiques se sont fait jour dans une

société aristocratique, la propriété a été individualisée, le sol divisé et le travail libre substitué au travail asservi. L'histoire tout entière le prouve, depuis la plèbe romaine qui, à peine organisée en corps politique, à peine sortie de cet état de dispersion et d'isolement qui la retenait dans la dépendance, demande par la puissante voix de ses tribuns le partage des terres du domaine public, jusqu'au tiers-état français, qui, ayant enfin acquis la conscience de sa force, détruit dans une nuit à jamais mémorable les priviléges territoriaux, qui étaient l'œuvre de tant de siècles.

Il est aussi intéressant qu'instructif d'observer, à travers les différentes phases du développement politique d'une nation, l'action que la propriété foncière et le pouvoir ont exercée l'un sur l'autre. L'auteur choisit à cet effet le peuple dont l'histoire politique lui semble la plus riche, la plus complète, le peuple romain. Nous indiquerons en quelques mots les développements dans lesquels l'auteur entre à ce sujet.

Première forme d'organisation de la propriété foncière à Rome. — *Ager Privatus*, *Ager Publicus*. — Régime de ce dernier. — Comparaison de ce régime avec celui du domaine de la couronne en France, tel qu'il est organisé par les ordonnances de Charles IX, de Louis XIV et de Louis XV. — Ce régime a pour conséquence nécessaire la prépondérance des Patriciens. — Lorsque les Plébéiens arrivent au pouvoir, ils demandent avant tout, pour s'y maintenir, qu'on abolisse le régime de l'*Ager Publicus*, et qu'on les admette au partage des terres qui le constituent. Les lois Liciniennes, qui consacrent cette admission, établissent en même temps une répartition générale de la propriété dont le résultat est de créer la propriété et les classes moyennes, sur lesquelles repose pendant plusieurs siècles le gouvernement démocratique de la république. L'abolition de cette répartition, l'accumulation des propriétés foncières entre les mains d'un petit nombre de

détenteurs, la destruction des classes moyennes, viennent ensuite en première ligne parmi les causes de dissolution du régime républicain et finissent par amener le gouvernement monarchique.

Dans un mémoire intitulé : *Quelques mots sur la poésie lyrique en France* (séance du 3 Janvier 1841), M. Deprez se livre à l'examen des changements introduits dans le lyrisme en France, tant pour le fond que pour la forme, par la nouvelle école littéraire. Un rapide aperçu de la poésie lyrique antérieure, ainsi qu'une analyse des causes d'infériorité de ce genre, jusqu'à la fin du XVIII[e] siècle, constitue la première partie de ce mémoire. Dans la seconde, l'auteur prouve que le lyrisme moderne est le résultat naturel des éléments nouveaux de la civilisation actuelle, et de l'ensemble d'idées et de sentiments que la liberté d'examen et l'esprit philosophique ont développés dans la société, ainsi que du besoin de croyance qui caractérise notre époque. Ensuite il recherche les éléments nouveaux introduits dans le lyrisme moderne en France et passe en revue les principaux poëtes qui de nos jours se sont distingués dans ce genre ; il les classe en trois écoles principales, dont celle qu'il appelle religieuse proprement dite lui semble pouvoir seule compter sur un avenir durable et être seule en voie de progrès ; car elle seule sait d'où elle vient et où elle va, elle seule satisfait au légitime besoin du grand, du beau et du vrai, qui sont l'aliment nécessaire des intelligences.

M. le professeur De Coux s'est occupé *De la connaissance considérée dans ses deux éléments, le savoir et le croire* (séance du 17 Janvier 1841). Analysant les connaissances humaines dans ce qu'elles ont de commun, il découvre en chacune d'elles, si nous osons ainsi parler, deux facteurs distincts, mais inséparables, l'un qui est la vision de l'objet aperçu, l'autre qui est l'affirmation de la réalité de cet objet. La première constitue le

savoir et la seconde le croire, lequel est variable dans sa forme puisqu'il est tantôt un simple doute et tantôt une certitude, soit positive, soit négative. Après avoir constaté les rapports qui les unissent d'une manière si intime, l'auteur remonte à l'origine de l'une et de l'autre en soumettant les facultés de l'âme à un rigoureux examen. Partageant celles-ci en deux grandes catégories, les facultés intellectuelles et les facultés volitives, il signale leur dépendance mutuelle et démontre que l'intelligence, avec les forces qu'elle recèle, ne peut produire que des idées pures, la vision d'apparences vides de toute réalité, le savoir réduit à sa plus rigoureuse expression. Le *croire* donc, le sentiment du réel, du vrai, des existences substantielles et logiques, procède des facultés volitives parmi lesquelles l'auteur distingue spécialement ce qu'il appelle la volition pure et la volition libre. De la volition pure émanent les vouloirs essentiels de l'âme, le vouloir d'être, le vouloir qui met en jeu l'intelligence, le vouloir général d'agir sans lequel la liberté serait inerte, et ces vouloirs sont les mêmes chez tous les hommes, parce que nous ne pouvons ni modifier leur action ni nous y soustraire. La volition libre, au contraire, engendre les vouloirs sur lesquels dans une mesure quelconque l'homme a puissance, qu'il peut avoir ou ne pas avoir, développer ou comprimer, les vouloirs variables en un mot, et à cause de cela divers, non-seulement d'individu à individu, mais bien souvent encore chez le même individu. Deux ordres de croyances résultent, selon l'auteur, de ces deux formes de la volition humaine, les unes fatales, nécessaires et par cela même communes à tout le genre humain, les autres divergentes comme le sont toutes les autres manifestations du libre arbitre dont elles relèvent. Sans doute la raison qui subit les premières, qui y puise ses prémisses fondamentales et jusqu'à la foi qu'elle a en elle-même, exerce sur les secondes une certaine juridiction, mais celles-ci d'une part ne lui sont pas

soumises d'une façon absolue, et de l'autre elle est elle-même bien souvent trompée ou faussée par la volition libre. Ainsi le *croire* a une double origine, et l'auteur, qui donne le nom de *sens intime* au sentiment que nous avons de la réalité des objets aperçus par l'intelligence, termine son travail en se demandant si l'homme, abandonné à lui-même peut logiquement se fier à a véracité de son sens intime, de ce sens intime, seul gage qu'il ait par lui-même de la légitimité des procédés de sa raison, comme de sa propre existence. M. De Coux n'hésite point à résoudre négativement cette immense question. En effet, soit que nos croyances procèdent du sens intime ou des déductions logiques que nous faisons sortir de son témoignage, elles ne peuvent nous conduire à cette certitude suprême devant laquelle s'évanouissent tous les doutes de la science humaine, qu'autant que nous admettons l'infaillibilité des instruments à l'aide desquels nous les obtenons. Mais l'infaillibilité est un des attributs de l'Être infini qui seul est constitué de manière à pouvoir se dire : « Le vrai est ce que je prends pour le vrai, parce que la perfec- » tion de ma nature exclut jusqu'à la puissance de me tromper. » Si donc l'homme ne peut tenir ce langage, s'il est obligé de reconnaître le caractère fini de son sens intime et de sa raison, c'est en vain qu'il demandera à l'un et à l'autre, ce qu'ils ne peuvent lui donner à aucun instant, en aucune circonstance, la certitude souveraine après laquelle il soupire sans cesse. Toutefois elle ne lui échappera point au degré où elle lui est nécessaire, si, désertant l'impuissante science des écoles, il renonce à s'assimiler au Dieu vivant et se place à son rang parmi les merveilles de la création. Fait à l'image de la seule substance qui possède un sens intime et une raison, l'un et l'autre infini, il a un sens intime et une raison qui leur ressemblent, qui en sont les fidèles portraits, et, à ce titre, il peut affirmer, au moins de certaines vérités, qu'elles sont des vérités pour Dieu comme

pour lui, et par conséquent certaines d'une manière absolue. Nous n'entrerons pas dans les développements que l'auteur donne à sa pensée. Ce qui précède suffit pour faire apercevoir le lien rigoureux et logique qu'il établit entre la révélation et la légitimité rationnelle de toutes nos certitudes.

M. Canoy vous a présenté un travail ayant pour titre : *Manifestation de l'intelligence de Dieu dans le règne végétal* (séance du 31 Janvier 1841). Voici les idées fondamentales développées dans ce travail. L'anatomie et la physiologie végétales nous font découvrir dans l'ensemble du règne des plantes, et dans chacune de ses parties, un but et des moyens proportionnés à ce but. De cette disposition résultent l'ordre et l'harmonie, l'unité et la variété, la beauté et l'utilité, caractères qui ne se trouvent réunis que dans les œuvres à la formation desquelles une intelligence a présidé. Ces traces d'une intelligence créatrice se rencontrent en si grand nombre dans le règne végétal qu'il ne suffit pas pour les expliquer d'admettre un principe intelligent quelconque, mais qu'il est besoin de remontrer à la cause suprême que nous connaissons par la philosophie et par la foi.

Dans un mémoire ayant pour titre : *Du fait et du droit* (séance du 14 Fév. 1841), M. Ch. Loomans a établi les principes fondamentaux du droit naturel d'après les idées catholiques (1). Il examine d'abord rapidement les divers systèmes de droit naturel qui se sont succédé depuis Grotius jusqu'à Kant. Il prouve que l'état de nature ou le libre vouloir de l'homme, admis par les disciples de Grotius, est impuissant à établir l'obligation et par conséquent le droit. Il prouve ensuite que le système de Kant, qui, partant de la science absolue, n'admet que ce qui peut être logiquement démontré, aboutit en définitive à la destruction de la liberté humaine et donne ainsi à la législation un

(1) Voir le Choix de Mémoires, t. I, pag. 247.

caractère de nécessité que l'on chercherait vainement dans les faits. L'auteur établit ensuite ses idées sur l'origine du droit et de la loi. Pour lui, la philosophie du droit c'est la philosphie de la liberté; c'est de la libre volonté de Dieu que découle tout droit et toute justice. Il termine son travail en faisant l'application de ces idées aux objets principaux sur lesquels s'exerce l'action du législateur.

M. De Clèves nous a donné un *Essai sur la philosophie de l'histoire* (séance du 28 Fév. 1841). L'auteur s'attache d'abord à prouver que cette science est d'origine chrétienne; il signale les travaux si remarquables des Pères de l'Église et particulièrement ceux d'Eusèbe et de S. Augustin. Il passe ensuite au moyen-âge et s'arrête au *Miroir universel* du dominicain Vincent de Beauvais. Vient ensuite la renaissance de la philosophie de l'histoire, l'école religieuse du XVII^e^ siècle, Bossuet, Vico; après avoir dit quelques mots de l'école impie du XVIII^e^ siècle, l'auteur s'arrête au grand mouvement historique de notre siècle; il détermine ses causes et partage tous les historiens de notre époque en deux grandes classes : les rationalistes et les catholiques; il subdivise l'école rationaliste en fataliste, doctrinaire et panthéiste. Il passe en revue les œuvres des principaux écrivains religieux de la France et de l'Allemagne, et termine en comparant les doctrines des catholiques à celles des rationalistes-panthéistes.

M. le professeur Waterkeyn nous a lu un travail ayant pour titre : *De la Géologie et de ses rapports avec les vérités révélées* (séances du 14 et 28 Mars 1841). L'auteur y expose rapidement les observations des géologues et la théorie géogénique la plus généralement admise par les savants modernes. Il rapporte les deux opinions principales avancées de nos jours pour concilier les récits de la Genèse avec les théories scientifiques. Sans réprouver ces opinions sous le point de vue théologique, il ne pense pas qu'elles satisfassent entièrement aux données de la

science. Il propose une opinion indépendante des détails des théories particulières, et conforme à plusieurs égards à des explications données déjà par les premiers interprètes et même par des Pères de l'Église. L'auteur s'appuie sur l'autorité de ces interprètes et particulièrement de S. Augustin, pour montrer qu'on peut adopter les conclusions de la science sur la formation de la terre, sans contredire le moins du monde les enseignements de la révélation. Il passe ensuite en revue les preuves que la géologie nous fournit en faveur des vérités révélées, et il détermine les rapports de ces dernières vérités avec les vérités scientifiques en général (1).

M. Breton nous a donné un mémoire *Sur la réaction catholique de notre époque* (séances du 16 Mai, 20 Juin et 24 Juillet 1841). Voici en peu de mots l'analyse de ce travail où l'auteur est entré dans de grands développements.

Ce qui frappe quand on examine attentivement l'état intellectuel de notre siècle, c'est la réaction puissante qui s'est opérée en faveur des idées religieuses. Ce grand changement s'est manifesté dans la plupart des branches de nos connaissances. L'auteur se propose de l'envisager seulement dans ses rapports avec les sciences philosophiques.

Double nature de cette importante révolution : d'une part les écoles rationalistes deviennent spiritualistes; de l'autre, l'école catholique arrive à un état de grandeur intellectuelle extrêmement remarquable.

Rationalisme. — Pour bien apprécier une réaction quelconque il faut remonter aux causes qui l'ont produite. C'est dans la réforme du XVI^e^ siècle que l'on doit chercher la raison du profond malaise auquel sont en proie les sociétés modernes. Le protes-

(1) Ce travail a été publié par l'auteur ; brochure in-8°, chez Vanlinthout et Vandenzande, à Louvain.

tantisme a ruiné la belle république catholique du moyen-âge, et amené la révolution française. — Caractère philosophique, religieux et politique du XVIII^e^ siècle, c'est le règne du matérialisme.

Le triomphe de ces abjectes doctrines provoque, au commencement du XIX^e^ siècle, un retour au principe opposé. — La Romiguière s'éloigne déjà beaucoup, surtout dans les dernières années de son enseignement, des théories condillaciennes. — L'école écossaise porte le coup de mort au matérialisme. — Circonstances dans lesquelles apparut cette école. — Son insuffisance. Cependant l'école écossaise fut un véritable progrès en philosophie.

L'éclectisme succède à l'école de Reid. Il arbore franchement le drapeau du spiritualisme. — Son représentant le plus célèbre. — Mérite incontestable de cette école. — Sa méthode; vices de celle-ci. — L'éclectisme incapable de devenir jamais un système vraiment philosophique, et aboutissant à cause de cela au panthéisme.

Apparition du panthéisme dans la société actuelle. — Caractère imposant de cette erreur. — Sa menaçante influence qui cependant diminue chaque jour. — Coup d'œil rapide sur l'état présent des esprits.

Catholicisme. — Lorsque, convaincus de l'impuissance philosophique du rationalisme, nous cherchons un autre guide qui nous fasse arriver à la vérité, le catholicisme se présente à nous riche de la solution de toutes les questions qui ont inutilement tourmenté l'esprit humain laissé à ses seules forces. — Développement prodigieux de la philosophie catholique; ses plus brillants représentants. — Analyse succincte des travaux de De Maistre, De Bonald, etc.

École catholique d'Allemagne : Frédéric Schlégel, Gœrres, Mœhler.

Un mot sur la situation des idées religieuses en Angleterre.

Conclusion. — Les fondements de la philosophie catholique sont enfin posés; l'édifice s'élèvera un jour. Dès maintenant, l'avenir de la science semble réservé au catholicisme.

Un second mémoire nous a été présenté par M. Félix Nève; il est intitulé : *Ardjouna, figure épique du Mahâbhârata* (séance du 10 Juin 1841). L'auteur a extrait de cette grande épopée indienne l'histoire d'un de ses principaux héros, Ardjouna, le fils de Pandou. Il a eu pour but de caractériser en lui la vie religieuse et morale, politique et guerrière, des périodes les plus anciennes de l'Inde Brahmanique. Il a analysé dans cette vue les épisodes les plus saillants où paraît Ardjouna et traduit du texte sanscrit plusieurs morceaux remarquables par une poésie grave et brillante, qui porte un véritable cachet d'antiquité.

M. Walpot nous a lu un travail ayant pour titre : *Dieu doit être l'origine et la fin des sciences naturelles* (séance du 25 Juillet). Il examine dans la première partie quelles sont les conditions requises pour qu'un ensemble de connaissances puisse mériter le nom de science. Il s'attache spécialement à prouver la nécessité d'un principe premier qui domine la science et sur lequel reposent, en dernière analyse, toutes les démonstrations particulières. Ce principe générateur ne peut être que Dieu, et cependant les sciences naturelles repoussent cette vérité première, ou du moins n'en tiennent aucun compte. De là vient que ces études manquent du principal caractère qui constitue la science. Dans la seconde partie, l'auteur considère les sciences naturelles dans leur application à l'industrie. Elles ont rendu de véritables services, mais parce qu'aucune idée d'un ordre supérieur n'a présidé à cette application, et parce que l'industrie se tient en dehors des idées religieuses, on a vu de grands maux surgir à côté des plus grands moyens de prospérité. Ces déplorables conséquences étaient la suite nécessaire de l'in-

suffisance de leur point de départ. Si donc les sciences naturelles veulent être des *sciences*, dans le sens propre du mot, si, en favorisant le progrès de l'industrie, elles veulent concourir efficacement au bonheur de l'humanité, il est indispensable qu'elles reviennent franchement à Dieu qu'elles ont si longtemps méconnu.

A présent que nous avons terminé le rapide examen des divers mémoires qui vous ont été présentés dans le cours de l'an dernier, il nous reste à vous entretenir de quelques-unes des mesures qui ont été prises par votre commission directrice. D'abord, dans le but de rendre le cabinet de lecture accessible à un plus grand nombre d'entre nous, nous avons cru utile de prolonger la durée des heures d'ouverture. Vous avez pu juger par vous-mêmes, Messieurs, du résultat de cette décision; pendant toute l'année, le cabinet de lecture a été assidûment fréquenté, et nous avons l'intime persuasion que cette partie si importante de notre institution obtiendrait un succès plus complet encore, s'il était possible de retarder l'heure à laquelle la salle doit se fermer.

Depuis longtemps, ainsi qu'on le disait dans le rapport de l'an passé, tout le monde sentait la nécessité de multiplier les controverses sur des sujets scientifiques et de donner par là plus d'animation à nos assemblées. La commission partageait cette conviction, mais longtemps occupée d'autres soins il lui a été impossible de diriger de suite son attention de ce côté. Elle a pris tout récemment des mesures qu'elle croit propres à atteindre ce but et qui ont obtenu votre assentiment. Ce sera à nos successeurs d'examiner s'il n'y a rien de plus à faire à cet égard.

Notre société était fondée depuis deux ans à peu près, et jusque là elle n'avait tenté que d'une manière indirecte l'épreuve si délicate de la publicité; quelques analyses seulement avaient été insérées dans des recueils littéraires. Nous avons cru que le

moment était venu de mettre à exécution l'article VI de nos statuts, qui comprend dans les différents objets, que notre association se propose, la publication d'un recueil de mémoires. Nous sommes heureux de pouvoir vous dire que le succès a répondu à notre attente. En Belgique, la presse et le public ont accueilli notre œuvre avec beaucoup de faveur.

Le Corps épiscopal a bien voulu nous donner, par l'organe de M. le recteur, des témoignages de sa haute satisfaction.

Le Roi a daigné nous faire savoir qu'il voyait nos travaux avec intérêt, et l'auguste approbation de ce Prince, si cher à tous les Belges, serait déjà pour nous une récompense assez grande.

Les Annales de la science religieuse de Rome ont rendu compte de notre publication, et ces marques d'assentiment qui nous étaient données de la capitale du monde chrétien nous ont été bien douces à recueillir. Nous avons aussi reçu d'un journal, organe de la jeune école catholique de la France, des témoignages de bienveillance, peut-être trop flatteurs. Vous venez d'entendre, Messieurs, les paroles qui nous sont adressées au nom de l'institut catholique de Paris par M. De Riancey, son secrétaire-général. Nous acceptons avec reconnaissance l'expression de l'intérêt tout fraternel que porte à nos travaux cet institut formé en grande partie par la jeunesse catholique des écoles de Paris. Il n'est pas pour nous d'encouragement plus puissant que la sympathie de ces hommes qui, jeunes encore par les années, mais vieux déjà par la gravité de la pensée et la persévérance du dévouement, travaillent avec tant d'ardeur et d'abnégation à la régénération religieuse de leur noble patrie. Pour nous, Messieurs, nous tâcherons de nous montrer toujours dignes de tous ces témoignages de bienveillance et d'approbation, dont nous avons été l'objet, en consacrant toutes nos facultés et tous nos loisirs à l'œuvre que nous avons commencée. La science religieuse, voilà le véritable but de nos fondateurs, nous n'en

aurons point d'autre ; et certes, Messieurs, il y a là de quoi satisfaire à des forces plus grandes et à des ambitions plus hautes que les nôtres. Apporter à ce grand mouvement de reconstitution de la science par la foi, dont nous sommes témoins, le faible tribut de notre bon vouloir et de nos études fort incomplètes encore, et par là faire un peu de bien, voilà notre seul désir, notre unique et légitime ambition.

LISTE DES MEMBRES DE LA SOCIÉTÉ.

COMMISSION DIRECTRICE (1).

Président, G. A. Arendt, professeur.
Vice-Président, A. Dhanis, étudiant en droit.
Secrétaire, Em. Nève, étudiant en droit.
Membres : F. N. J. G. Baguet, professeur; L. J. Hallard, id.; P. Canoy, étudiant en théologie; M. Deprez, étudiant en droit.

MEMBRES ACTIFS.

G. A. Arendt, prof. ord. à la fac. de phil. et lettres.
F. N. J. G. Baguet, id.
J. B. David, prof. extraord., président du collége du Pape.
N. J. De Cock, prof. ord., vice-recteur de l'Université.
Ch. De Coux, prof. ord. à la fac. de phil. et lettres.
V. François, prof. ord. à la fac. de médecine.
L. J. Hallard, prof. extraord. à la fac. de phil. et lettres.
F. Nève, prof. agrégé à la fac. de phil. et lettres.
A. Tits, prof. extr. à la fac. de théologie.
G. C. Ubaghs, prof. ord. à la fac. de philos. et lettres, prés. du collége du Saint-Esprit.
H. B. Waterkeyn, prof. extr. à la fac. des sciences.
Th. Asselberghs, étud. en philosophie.

(1) Cette commission a été nommée dans la séance du 31 Octobre 1841. La commission précédente était composée de MM. De Cock, président; Ch. Périn, vice-président; Dhanis, secrétaire; Baguet, Hallard, Dieden et Loomans.

J. B. Béthune, étud. en droit.
Ch. Breton, étud. en théologie.
P. Canoy, étud. en théologie.
L. De Bullemont, étud. en droit.
C. L. De Clèves, bachelier en théologie.
F. Denis, étud. en philosophie.
M. Deprez, doct. en phil. et lettres, étud. en droit.
A. Dhanis, étud. en droit.
E. Gérard, étud. en philosophie.
F. Lefebvre, étud. en médecine.
Ch. Loomans, doct. en phil., étud. en droit.
Em. Nève, étud. en droit.
Ch. Périn, étud. en droit.
C. A. Périn, étud. en philosophie.
L. Wocquier, id.

MEMBRES ASSISTANTS.

J. Bauwens, étud. en médecine.
C. Caroly, étud. en philosophie.
V. Cogels, id.
M. Deloose, étud. en théologie.
L. Dieden, étud. en philosophie.
Ch. Havenith, étud. en philosophie.
H. Lemaître, étud. en philosophie.
A. Matthieu, étud. en philosophie.
G. Mottet, étud. en droit.
B. Quinet, étud. en philosophie.
Ch. Sainctelette, id.
C. A. Smidding, étud. en théologie.
E. Solvyns, étud. en philosophie.
L. Toussaint, id.

MEMBRES HONORAIRES.

P. F. X. De Ram, recteur magnifique de l'Université, président d'honneur de la société.

F. Chon, prof. d'histoire au collége royal de Lille.

J. B. De Brouwer, ancien étud., à Ostende.

Le marquis de Beauffort, à Bruxelles.

Edm. De Cazalès, anc. prof. de la fac. de phil. et lettres, à Paris.

A. Dechamps, gouverneur de la province de Luxembourg, à Arlon; membre de la chambre des représentants.

P. De Decker, membre de la chambre des représent., à Gand.

L. Delgeur, doct. en phil. et lettres, prof. à l'Institut S. Louis à Malines, ancien membre actif.

J. Dieden, doct. en phil. et en droit, ancien membre actif, avocat à Bruxelles.

Paul Diercxens, avocat, secrét. de la chambre de commerce, à Anvers.

L'abbé Fillion, prof. d'Écriture-Sainte au séminaire du Mans.

A. J. Henrotay, prof. au petit sémin. de Rolduc, anc. membre actif.

Le docteur Le Glay, archiviste général du département du Nord, correspondant de l'Institut de France, à Lille.

Le comte L. De Mérode, ancien membre actif, à Bruxelles.

A. J. Namèche, licencié en théol., prof. de rhétorique au collège de la Haute-Colline, à Louvain.

L'abbé Rohrbacher, doct. en théol., prof. d'histoire au sémin. de Nancy.

A. Schmidt, ancien membre actif, à Versailles.

L. Thonissen, avocat à Hasselt.

A. Troisfontaine, doct. en phil. et lettres, ancien étudiant, à Bruxelles.

F. Wechter, ancien membre actif, à Rome.

PHILOSOPHIE.

I.

THÉORIE DE LA CRÉATION,

OU

DOCTRINE DE LA PHILOSOPHIE CHRÉTIENNE SUR DIEU ET SUR SES RAPPORTS AVEC LE MONDE, COMPARÉE AUX PRINCIPES DU RATIONALISME MODERNE.

§ I.

PRÉLIMINAIRES.

I. Le problème fondamental de toutes les doctrines philosophiques, la question qui se place d'elle-même à la tête de toutes les autres et dans laquelle toutes les autres se résument, c'est la grande question des origines, l'éternel problème de l'univers et de ses rapports avec Dieu.

Telle est l'importance de cette question vitale, qu'en dernier lieu toute la valeur, tout le prix, en un mot, la vérité ou la fausseté de tout système philosophique conséquemment développé, dépend de la manière dont le seul problème de l'origine de l'univers s'y trouve résolu.

Il faudrait ajouter que les destinées du genre humain tout entier dépendraient de cette même question, si la raison permettait de croire, comme on se l'imagine trop souvent, que le

sort de l'humanité pût avoir été abandonné aux résultats tardifs et toujours incertains des raisonnements et des spéculations philosophiques.

Mais il n'en est point ainsi, grâce à la divine Providence. Les enseignements de la nature préviennent nos recherches et nos théories; ce qui, aux yeux d'une fausse philosophie, devrait être le dernier résultat des plus longues investigations, ce que l'esprit de l'homme devrait aller chercher au loin, dans des régions inaccessibles et au prix de mille travaux, tout cela constitue, dans le fait, le commencement même de notre raison et son point de départ; tout cela nous est donné, dès l'origine et en vertu des lois les plus simples de la nature, par cette sagesse que nous trouvons en naissant *assise à nos portes,* par cette voix de la vérité qui se fait entendre à la fois au dedans et au dehors de nous, et qui parle à tous un langage également intelligible à tous.

De là vient que le genre humain ne voit que vérité et que certitude, là où la philosophie ne pose que des problèmes; de là vient que toutes les grandes questions, qui font le premier objet des recherches des philosophes et le sujet éternel de leurs discussions et de leurs incertitudes, se présentent, et se présenteront toujours dans la conscience du genre humain, comme autant de dogmes positifs, comme autant de faits établis, comme autant de vérités premières, aussi certaines qu'inébranlables par elles-mêmes.

Ils sont donc bien éloignés des voies de la nature, les procédés d'une philosophie d'après laquelle l'homme, dans son indépendance imaginaire à l'égard de Dieu, à l'égard de ses semblables et de tout ce qui l'entoure, à l'égard même des lois de sa propre nature, ne devrait, ni ne pourrait reconnaître pour légitime que la vérité qu'il aurait acquise par lui-même, que celle qui serait son ouvrage et le fruit de sa propre pensée.

Mais s'il est aujourd'hui une vérité certaine en philosophie, et depuis longtemps philosophiquement prouvée, c'est que toute doctrine qui ne repose pas sur la nature humaine, telle qu'elle se montre dans les faits généraux de l'expérience et dans la réalité de la vie, pèche par sa base, manque de fondement, et ne saurait être dès lors, quelles que soient les prétentions de son auteur, qu'une doctrine fausse et illusoire.

C'est donc toujours en dernier lieu aux faits primitifs de la nature, comme aux conditions originelles de toute connaissance et de toute pensée, qu'il faut remonter, quand il s'agit d'apprécier à sa juste valeur une théorie quelconque; c'est là que se trouve la véritable ligne de démarcation entre la vraie et la fausse philosophie, ainsi que le point précis de leur opposition réciproque.

En appliquant ces considérations à la question qui fait le sujet du présent travail, il nous sera facile, d'une part, de montrer dans sa source tout ce qu'il y a d'arbitraire et de radicalement vicieux dans la méthode suivie par les chefs du rationalisme moderne, et de faire voir par la fausseté de leurs principes la fausseté de tout ce qu'ils enseignent et de tout ce qu'ils sont capables d'enseigner, soit sur la nature de Dieu, soit sur ses rapports avec le monde; tandis que, d'autre part, on verra, combien au contraire sont simples et naturels, combien par conséquent sont vrais et inébranlables, les principes qui servent de base et de point de départ à la philosophie chrétienne.

§. II.

LE RATIONALISME.

II. Un point d'abord sur lequel le rationalisme se trouve d'accord avec la philosophie chrétienne, c'est que, comme celle-ci, il regarde la raison humaine, le Moi, comme le fond, la base et

le support de toute connaissance, de toute activité intellectuelle, et par conséquent comme le point de départ nécessaire de toute investigation philosophique.

Et en effet, quelques idées qu'on puisse adopter, soit sur la nature intime du moi et sur les conditions originelles de son développement, soit sur les lois qui président à l'exercice de son activité, ou enfin sur certains principes supérieurs, dont relève en dernier lieu le moi tout entier, et qui seuls garantissent la légitimité de ses opérations, toujours faut-il convenir, et l'on convient dans tous les systèmes, que la base immédiate de toute connaissance, de toute certitude, de toute science, ne saurait se trouver ailleurs que dans le moi.

Mais s'il y a sur ce premier point accord apparent entre le rationalisme et la philosophie chrétienne, les deux doctrines ne laissent pas que d'avoir un point de départ réellement différent; et cela, parce qu'elles se trouvent partagées sur la manière d'envisager le moi. D'où résulte qu'elles ne sauraient faire un seul pas, sans qu'il naisse entre elles une séparation totale.

Le moi d'où part la philosophie chrétienne, c'est le moi tel qu'il nous apparait dans les phénomènes de la conscience, le moi dans la plénitude et l'unité organique de sa vie. Le point de départ de la philosophie chrétienne n'est point le moi *vide et abstrait*, à la façon de Descartes et de ses successeurs, mais le *moi vivant et réel*, le moi avec tout l'ensemble des facultés, des sentiments, des connaissances empiriques, intellectuelles et morales, qui lui sont inhérentes; c'est, en un mot, le moi avec tout ce que la nature a déposé en lui, avec tout ce qui le constitue, le forme et le remplit.

Partant de là, le philosophe chrétien commence par accepter, comme fait de la nature, tout ce qui lui est donné dans le moi et avec le moi. Bien éloigné de vouloir en quelque sorte défaire et anéantir le moi en le séparant de ce qui constitue sa vie, il ne

se donne d'autre tâche, d'autre mission que de constater dans leur ensemble les divers phénomènes de la conscience, et d'en établir l'origine, les conditions, les lois constitutives, en un mot l'harmonie et l'explication scientifique.

Ce n'est point de la sorte que procède le philosophe rationaliste. Son point de départ à lui, c'est le moi pur et nu, le moi dépouillé de toute espèce de contenu. Voulant que la science soit exclusivement l'ouvrage du moi, qu'elle ne relève que de la seule activité de la pensée, il commence par arracher le moi de tout ce qui a fait jusqu'ici la base et l'objet de son activité. Résolu à n'admettre dans le domaine de la spéculation aucun élément étranger, toute la nature extérieure, tout le monde intérieur sont pour lui comme s'ils n'étaient pas. Il regarde comme non avenu tout ce qu'il y a de plus primitif en nous, toutes nos convictions les plus indestructibles, les connaissances reçues du dehors, soit par les sens, soit par la parole, ainsi que les produits de la spontanéité naturelle; il commence, en un mot, par produire dans le moi le vide le plus complet et le plus absolu.

Il ne s'arrête pas là. Pour que rien ne puisse sortir que de la seule activité de la pure pensée, il porte le scalpel de l'analyse jusque dans les parties vitales du moi lui-même; il en retranche, il déclare nulles toutes les facultés par lesquelles le moi peut se trouver en rapport soit avec le monde corporel, soit avec des intelligences semblables à lui, soit même avec Dieu considéré comme intelligence suprême, ou comme être moral.

Mais enfin, direz-vous, que reste-t-il du moi ainsi dépouillé, mutilé et tronqué? Il reste la seule énergie de la *pure pensée;* il reste la fécondité stérile de la raison spéculative, de la faculté dialectique séparée de toute expérience, de toute connaissance reçue, en un mot, de tout principe fécondant; il reste ce que le moi s'avoue lui-même incapable d'anéantir, ce qu'il pense nécessairement, ce qui s'impose à lui en vertu d'une nécessité

logique (1). Enfin, ce qui reste au fond de la raison spéculative, c'est un petit nombre d'idées nommées *catégories*, un certain ensemble de *concepts* purement *formels*, c'est-à-dire, de notions

---

(1) On ne saurait nier que tels ne soient en effet les principes, à l'aide desquels le rationalisme est arrivé de nos jours à renverser toutes les vérités, à établir toutes les erreurs; mais ce qu'on ne comprend pas encore assez généralement parmi nous, c'est que ce sont ces mêmes principes qui ont eu pour premiers auteurs des philosophes chrétiens, et qui, dans des temps meilleurs, ont été défendus, et le sont peut-être encore, par des hommes bien éloignés d'en soupçonner les tristes conséquences. Voici, par exemple, comment a cru pouvoir s'expliquer sur les premiers fondements de nos connaissances un des plus illustres prélats de l'Église française, celui qui a peut-être le mieux résumé les principes de la célèbre méthode cartésienne. « Il me semble, dit l'immortel Fénélon, que la seule manière d'éviter toute erreur est de douter sans exception de toutes les choses dans lesquelles je ne trouverai pas une pleine évidence. Je me défie donc de tous mes préjugés; la clarté avec laquelle j'ai cru jusqu'ici voir diverses choses n'est point une raison de les supposer vraies. Je me défie de tout ce qu'on appelle *impression des sens*, *principes accoutumés*, *vraisemblables* : je ne veux rien croire s'il n'y a rien qui soit parfaitement certain; je veux que ce soit la *seule évidence et l'entière certitude des choses qui me force à y acquiescer*, faute de quoi je les laisserai au nombre des douteuses. Cette règle posée je ne compte plus sur *aucun des êtres* que j'ai cru jusqu'ici apercevoir autour de moi; peut-être ne sont-ce que des *illusions*... Jusqu'à ce que je trouve quelque chose d'*invincible par pure raison* pour me montrer la certitude de tout ce qu'on appelle nature et univers, l'univers entier doit m'être suspect de n'être qu'un *songe et une fable*. Toute la nature n'est peut-être qu'un *vain fantôme*,... qu'une *pure illusion*, qui se passe tout entière au-dedans de moi seul; peut-être *suis-je moi seul toute la nature* (*!*)... Qui m'a dit qu'un être puissant, *malin et trompeur*, ne m'ait point formé? Qui m'a dit que je n'ai point été formé *par le hasard* dans un état qui porte l'*illusion par lui-même*? Dans cette incertitude, que je veux pousser aussi loin qu'elle peut aller, il y a une chose qui m'arrête tout court. J'ai beau vouloir douter de toutes choses; il m'est *impossible de pouvoir douter* si je suis. *Le néant ne saurait douter;* et quand même je me tromperais, il s'ensuivrait par mon erreur même que je suis quelque chose, puisque *le néant ne peut se tromper!* » (Fénélon, Traité de l'exist. de Dieu, 2ᵉ part., §§ 1, 2, 4, 5, 6, 21.) Certes, après tout ce qu'on a vu depuis Fénélon, il semble qu'il soit plus que temps d'imprimer enfin à nos études philosophiques une direction franchement chrétienne dans ses principes comme dans ses conséquences.

nécessaires, universelles, mais vagues et indéterminées, et qui, à cause même de leur universalité, ne représentent par elles seules aucun objet réel, et n'ont d'autre caractère que celui de l'*indestructible nécessité* qui leur est inhérente.

C'est donc par le seul moyen de ces notions universelles, et sans sortir des bornes de la stricte nécessité, que le rationaliste entreprend de résoudre toutes les questions, de prouver toutes les vérités; c'est à l'aide de ces idées nécessaires et par voie de déduction logique, qu'il prétend nous conduire à la science absolue de toutes choses, à la science de Dieu et de ses œuvres, de l'homme et de ses destinées immortelles.

Si notre dessein était de combattre le rationalisme plutôt que d'exposer ses doctrines, ce serait ici le lieu de l'arrêter et de lui montrer par avance la fausseté, la nullité radicale de tous les résultats qu'il peut obtenir en restant fidèle aux principes qui viennent d'être exposés. Mais, comme ce sont ces résultats mêmes que nous avons à constater, nous croyons pouvoir nous borner à faire voir, comment les principes indiqués plus haut conduisent de la manière la plus naturelle et la plus inévitable à toutes les extravagances que professe aujourd'hui le rationalisme, depuis qu'il est arrivé enfin aux dernières conséquences des prémisses posées il y a deux siècles par Descartes.

III. Voici d'abord une première conséquence, immédiate, mais générale comme le principe d'où elle émane, et résumant à elle seule toutes les autres conséquences.

S'il est un principe incontestable en logique, c'est qu'on ne saurait déduire d'une prémisse quelconque que ce qu'elle renferme; c'est que toutes nos conclusions, pour qu'elles puissent passer pour vraies et légitimes, doivent nécessairement être de même nature et présenter les mêmes caractères que les principes qui leur servent de base et d'où elles sont dérivées.

Or, que résulte-t-il de ce principe pour le rationaliste rigou-

reux, qui tient avant tout à se montrer toujours conséquent et fidèle à lui-même?

Il a commencé par ne reconnaître d'autre principe de connaissance que la raison pure et les notions qui la composent, ni d'autre règle de jugement que la nécessité logique, l'enchaînement rigoureux des idées; mais comment veut-on qu'avec de pareilles données, c'est-à-dire, en n'admettant que des principes nécessaires, absolus, immuables, il soit possible d'arriver jamais à autre chose qu'à ce qui est également nécessaire, absolu et immuable?

La chose paraît évidente d'elle-même. Des principes nécessaires ne peuvent conduire qu'à des conséquences nécessaires. Posez en principe que la seule source de toute connaissance, que la règle et la mesure unique de toute vérité, se trouve dans des idées nécessaires, et, sans avoir à faire un chemin bien long, vous serez immanquablement conduit à ce résultat inévitable, qu'il n'y a et qu'il ne saurait y avoir d'autres objets de connaissance, ni d'autre vérité, ni d'autre existence, que la seule existence nécessaire; que hors de là il n'y a rien; qu'en en un mot tout ce qui est, est également nécessaire, également immuable, et dès lors également éternel.

Mais alors que deviennent tous les objets de connaissance qui ne paraissent avoir rien de commun avec ce qui est nécessaire, immuable, éternel? Que devient, par exemple, tout ce monde extérieur, que nous ne connaissons que par le témoignage des sens? Que devient notre âme elle-même, dont nous ne saisissons l'existence que par le sentiment intime des pensées et des affections qui se succèdent en nous?

Ici, le rationaliste moins rigoureux, celui qui croit avoir à sauver d'autres principes encore que ceux de sa doctrine, s'arrête devant les conséquences qui en résultent, ou cherche du moins, par quelques ménagements adroits, à en mitiger la

rigueur. Ainsi, sans nier d'une manière formelle l'existence du monde sensible, il se bornera à dire avec Fénélon qu'*il n'y a rien d'évident capable de le tirer du doute sur cette matière* (1); ou bien, revenant à des principes qu'il avait commencé par exclure, il vous dira avec Malebranche que, *ne pouvant y avoir de démonstration exacte que de ce qui est nécessaire, il n'y a que la foi et la révélation qui puisse nous assurer qu'il y a effectivement des corps* (2). Et pour ce qui est de l'âme, comme ce n'est point une notion *nécessaire* qui saurait la représenter, il croira devoir convenir que nous ne pouvons *nous former aucune idée exacte ni de sa nature, ni de ses modifications, quoique nous soyons certains de son existence* (3).

Mais, aux yeux d'un rationaliste décidé, toutes ces réserves, inspirées d'ailleurs par des principes étrangers aux notions de la raison pure, doivent apparaître nécessairement comme autant d'inconséquences, et être dès lors taxées par lui de contradiction et d'absurdité. Pour sa part, après avoir commencé par ne reconnaître que des principes de connaissance nécessaires, il se croit obligé de n'admettre de même d'autre existence que l'existence de ce *qui est nécessaire;* après avoir retranché du moi toutes les facultés qui le mettent en rapport avec ce qui est contingent, relatif et variable, il n'hésite pas à affirmer, ou plutôt il regarde comme une vérité incontestable, que tout ce qui nous apparaît, soit au dedans soit au dehors de nous, comme contingent, relatif ou passager, n'est pas réellement; que la réalité n'appartient qu'au seul absolu, qu'au seul *Être nécessaire;* que nous ne connaissons, ni ne pouvons connaître que lui, et que tout ce que nous croyons connaître hors de là, est erreur, illusion et mensonge (4).

(1) Fénélon, *Exist. de Dieu*, 2e *part.*, § 59.
(2) Malebranche, *Rech. de la vérité*, *tom.* 4, *Éclairc. VI.*
(3) Ibid., *Éclairc. XI.*
(4) Voir Ancillon, Essais, tom. 2, pag. 9.

Tel est donc le premier résultat du rationalisme. A peine a-t-il fait quelques pas, que toute sa science se borne et se réduit à dire : *De même que les notions nécessaires, absolues, universelles, sont le seul principe de toute connaissance, de même l'Être nécessaire, absolu, universel, est la seule existence, l'unique réalité.*

Et si c'est bien là le seul résultat auquel il soit possible d'arriver en demeurant fidèle aux principes du rationalisme, on ne sera pas surpris de voir ce même résultat se reproduire toujours et partout, soit qu'il s'agisse de Dieu, de sa nature, de ses perfections, ou de ses rapports avec l'univers.

IV. Quiconque en effet a tant soit peu l'expérience de la spéculation, quiconque a appris à mesurer la vraie portée de la raison théorique, telle qu'on l'entend en philosophie, comprend sans peine que l'idée du vrai Dieu ne pourrait trouver place dans un système rationaliste logiquement enchaîné; il sait d'avance que le Dieu de la raison spéculative ne peut être le Dieu vivant et véritable, qui nous est révélé par la foi, par cette croyance originelle que la nature inspire à tout homme venant en ce monde et qui n'a sa source que dans l'union, l'accord et le témoignage unanime de toutes nos facultés.

Il est vrai que les premiers fondateurs de la méthode logique, qui est depuis devenue celle de tous les rationalistes incrédules, semblèrent persuadés de la possibilité de s'élever à la connaissance certaine, ou plutôt à la *science évidente* du vrai Dieu, même en se renfermant de la manière la plus stricte dans les idées nécessaires de la raison spéculative; c'est ainsi qu'ils entreprirent de démontrer l'existence de Dieu en vertu des mêmes principes et par les mêmes procédés par lesquels se démontre une proposition de géométrie, ou un théorème quelconque dans le domaine des sciences exactes (1). Mais que voyons-nous? A peine ces

(1) Descartes, *Médit.* III et V; *Principes de philos.*, et *passim.*— Malebranche, *Rech. de la vérité, liv.* 4, *chap.* 11.

dialecticiens si sévères sont-ils parvenus à se reconnaître eux-mêmes dans le vide où ils se sont placés, que, par un retour heureux, et qui prouve peut-être mieux que tout le reste, la profondeur et l'élévation de leur génie, ils finissent par déclarer hautement que la connaissance de Dieu, comme intelligence suprême, est tellement la source de toute raison et de toute vérité, tellement la base dernière de tous nos raisonnements et de toutes nos démonstrations, que sans cette vérité première nous n'aurions aucune garantie certaine que nos idées même les plus évidentes et les plus nécessaires, ainsi que les sciences les plus exactes, comme l'arithmétique et la géométrie, ne se trouvent pas dénuées de vérité et de toute espèce de valeur réelle (1).

Or, s'il en est ainsi, si par cela seul qu'elle se sépare de Dieu, la raison se trouve séparée de la source de toute vérité, et de ce qui constitue par conséquent le principe de sa vie, où cherchera-t-elle désormais un point d'appui fixe et solide? Arrachée de sa base naturelle, qui est Dieu, quelle est la divinité nouvelle qu'elle pourra tirer de son sein pour la mettre à la place du Dieu vrai et vivant?

En se concentrant dans le cercle de ses notions *à priori*, la raison spéculative arrive sans peine à l'idée d'un Être nécessaire, éternel, absolu. Ou plutôt cette idée d'*une existence nécessaire* est donnée à la raison d'une manière immédiate, car c'est une de ces idées primitives que la raison rencontre au dedans d'elle-même, et qu'elle ne saurait ni détruire ni révoquer en doute. Mais la grande difficulté est de savoir quelle sera la nature de l'Être nécessaire, quelles seront les diverses propriétés que la raison pure se trouve forcée de lui accorder?

Une chose est certaine, c'est que le rationaliste conséquent

---

(1) Descartes, *Réponses aux secondes object.* — Malebranche, *Rech. de la vérité*, liv. 6, part. 2, chap. 6; id. *Éclairc. VI.*

n'est à même d'accorder à l'Être nécessaire d'autres attributs, que ceux qui dérivent des idées d'où il part, et qui doivent par conséquent offrir tous les caractères de ces mêmes idées. Or, ce qui constitue le caractère propre des idées de la raison théorique, c'est que ce sont des idées nécessaires, absolues, éternelles, immuables; d'où il suit de la manière la plus naturelle, que tout ce qu'on saurait affirmer logiquement de l'Être nécessaire, c'est qu'il est nécessaire, absolu, éternel et immuable. Impossible, en bon rationaliste, de lui reconnaître aucune autre propriété, parce que toute autre propriété n'a rien de commun avec les notions nécessaires de la raison spéculative.

Ainsi en partant d'idées purement abstraites et métaphysiques, on arrive à un Dieu qui n'a lui-même d'autres attributs que des attributs abstraits et métaphysiques; et comme toutes ces notions métaphysiques de *nécessaire*, d'*absolu*, d'*éternel*, ne représentent au fond qu'une seule et même chose, il faudra, pour se montrer de plus en plus conséquent, en venir à avancer avec Hegel, que Dieu n'est autre chose que l'*Être pur*, l'*Être en soi;* ou bien pour parler avec Schelling, il faudra dire que Dieu est l'*Être en général*, l'*Être sans autre attribut que celui de l'existence* (1). Et voilà comment une vague notion métaphysique, une idée tout à fait vide, en un mot, une pure abstraction, finit par remplacer le Dieu personnel de la philosophie chrétienne.

V. Mais on demande, si l'Être nécessaire n'est donc pas un être déterminé, ayant une existence et des propriétés déterminées; si ce qu'on appelle *Être pur* n'est pas un Être existant en soi et pour soi; si son existence n'est pas différente de cette multitude infinie d'êtres qui paraissent exister dans l'univers, et qui se manifestent de toutes parts comme des existences individuelles, contingentes, variables et finies?

---

(1) Schelling, *Jugem. sur la phil. de M. Cousin*, *pag.* 21.

Mêmes principes, mêmes conséquences ! Ce qui existe d'une existence déterminée, propre et individuelle, ne peut être renfermé dans des notions universelles, et dès lors essentiellement indéterminées; ce qui est contingent, variable et changeant, n'a rien de commun avec des idées nécessaires et immuables; enfin, ce qui commence et finit est incompatible avec des principes éternels et absolus.

De cette façon, en prenant toujours les mêmes idées pour mesure unique de toutes choses, le rationaliste se trouve toujours ramené aux mêmes résultats.

Tout ce qui est limité, individuel, contingent ou variable, n'a donc rien de réel. La seule existence réelle est l'Être nécessaire; mais l'Être nécessaire lui-même n'a pas d'existence à part, ni d'existence déterminée. Son existence, comme les notions d'où elle dérive, est une existence universelle et nécessairement indéterminée; ou plutôt l'Être nécessaire, Dieu est l'*existence universelle même;* existence qui s'étend à tout, embrasse tout, sans appartenir en propre à aucun être particulier (1). De sorte qu'en définitive l'Être nécessaire, par la vague universalité de son existence, n'est autre chose que la totalité de tout ce qui existe dans l'univers.

---

(1) Ainsi chez Hegel Dieu est présenté tantôt comme l'*existence pure, sans forme et sans contenu*, tantôt comme l'*Être suprême*, tantôt comme le *néant* absolu. Voici comme il s'exprime dans sa Logique : « L'existence, considérée comme attribut de l'absolu, nous en fournit la *première définition*, de sorte que *l'absolu* est *l'existence.* Cette définition est celle des Éléates, et en même temps c'est la proposition bien connue que Dieu contient toutes les réalités. Mais il faut alors *faire abstraction de la limitation qui est en toute réalité;* de sorte que Dieu *n'est que le réel dans toute réalité*, et qu'il en est le plus réel. On peut aussi dire que Dieu est *l'existence* dans tout ce qui existe (Logique § 86).» Et d'après le § 87 : « L'*existence pure* n'est qu'une simple *abstraction*, le négatif absolu, ce qui est *le néant.* De là suit la *seconde définition* de l'absolu, que c'est le *néant* (*!*). En vérité cette définition est contenue dans cet énoncé, que l'*Être en lui-même* est ce qui est *indéterminé,* ce qui est absolument *sans forme et sans contenu;* — ou que Dieu n'est que l'Être suprême (l'existence absolue), et rien de plus.»

Transportant ainsi l'attribut métaphysique de l'existence absolue, laquelle ne peut en réalité s'affirmer que de Dieu, à la notion abstraite de l'existence *en général*, le rationaliste met à la place de l'Être absolu, un et indivisible, l'existence nécessaire de tout ce qui est. Dans l'impuissance de s'élever jusqu'à la notion du Dieu *qui est au-dessus de tout* (1), il rabaisse l'idée de la Divinité au niveau des êtres créés dont se compose l'univers, et croit ensuite faire preuve d'une rare profondeur d'esprit en nous disant, d'un ton d'inspiration, que *le but suprême de la philosophie n'est pas de prouver l'existence de la Divinité, mais bien d'établir la divinité de l'existence* (2), c'est-à-dire, la divinité de tout ce qui existe.

On conçoit d'après cela qu'il ne saurait être question, dans les principes du rationalisme, d'un Dieu personnel, doué d'intelligence et de liberté, ni par conséquent d'un Dieu moral. La personnalité, l'intelligence, la liberté, ne sont pas du domaine de la raison théorique ; ce ne sont pas des idées universelles et transcendantes, mais des notions subalternes et dérivées, basées sur l'expérience et la réflexion, et qui dès lors ne sauraient exister, sinon comme phénomènes dans le monde des phénomènes. Si donc l'Être absolu se manifeste dans l'univers comme intelligence et comme volonté, ces manifestations ne peuvent être jamais que ce qu'elles sont, savoir, de simples manifestations, de purs phénomènes (3). D'où il suit encore une fois que l'Être absolu, sans autre attribut que celui de l'existence nécessaire, est et demeure toujours la seule réalité, l'unique existence véritable.

VI. Appliquez les mêmes principes à la question de l'origine

---

(1) *Qui est super omnia Deus.* Rom., IX, 5.

(2) Schelling : « Die Philosophie hat nicht die existenz Gottes, sondern die Gottheit des existirenden zu beweisen.»

(3) Voir Spinosa, *Ethica*, *part.* 1, *propp. XVI, XVII, XXIX, et passim.*

du monde, et la même nécessité logique vous ramènera aux mêmes résultats.

Dans les principes de la philosophie chrétienne Dieu seul existe d'une existence nécessaire, absolue et indépendante; le monde doit sa naissance à un acte libre de la volonté divine, et n'a point par conséquent une existence nécessaire ou éternelle, mais une existence contingente, conditionnelle, ayant une origine et un commencement dans le temps.

Mais de pareilles idées sur l'origine du monde se trouvent encore exclues et repoussées d'avance par les principes du rationalisme. Dans ces principes, la même raison qui fait qu'on ne saurait reconnaître à Dieu d'autres propriétés que des propriétés nécessaires, s'oppose aussi à ce qu'on admette entre Dieu et le monde d'autres rapports que des rapports nécessaires; d'où il résulte qu'il ne peut être question d'existence contingente, quand il s'agit du monde; non plus que d'intelligence et de liberté, quand il s'agit de Dieu.

En effet, si le monde pouvait être l'ouvrage d'une cause intelligente et libre, si l'existence du monde pouvait être une existence purement conditionnelle et non pas nécessaire, il est clair de soi-même, que dès lors l'existence du monde ne saurait ni s'expliquer, ni se comprendre par une méthode qui ne s'appuie que sur des principes nécessaires et qui ne procède que par voie de déduction logique (1). Si le monde peut n'être pas nécessaire,

---

(1) C'est ce qui n'a pas échappé à Malebranche. Ce penseur aussi profond qu'original s'est très bien aperçu que l'origine des êtres créés ne pouvait pas s'expliquer par les principes de sa rigoureuse méthode logique; il croyait qu'en vertu de cette méthode on ne saurait pas seulement s'assurer de l'*existence* du monde corporel. Voici quelques-unes de ses paroles : « Certainement il n'y a que la foi qui puisse nous convaincre qu'il y a effectivement des corps. On ne peut avoir de démonstration exacte de l'existence d'aucun autre être que de *celui qui est nécessaire*. Et si l'on y prend garde de près, on verra bien qu'il n'est pas même possible de connaître avec une entière

tout rationaliste qui en voudra comprendre l'origine, devra commencer par renoncer à tous ses principes, à tous ses procédés habituels, à toutes ses belles constructions *à priori*, et force lui sera de chercher, avec d'autres principes et par d'autres procédés, un autre Dieu et un autre monde.

La nécessité du monde est donc, dans les principes du rationalisme, une hypothèse tout à fait nécessaire, quoiqu'en elle-même toute gratuite; c'est une hypothèse qui lui est imposée par les besoins mêmes de son système, et sans laquelle il lui serait impossible, avec ses idées nécessaires, de faire un seul pas en avant. Pour arriver à son but, pour pouvoir construire sa prétendue science *à priori*, il faut absolument qu'il lui soit permis de supposer qu'il ne saurait exister entre Dieu et le monde que des rapports nécessaires; ou, ce qui pour lui revient au même, de mettre en principe que le monde nous est donné dans la seule idée de Dieu, ou plutôt de l'absolu qu'il prend pour Dieu, avec la même nécessité et en vertu de la même loi, qu'une conclusion logique est donnée dans le principe qui la renferme.

Or, cela posé, le monde est inséparable de Dieu, il est aussi nécessaire que Dieu; et Dieu ne saurait pas plus exister sans le monde que le monde ne saurait exister sans Dieu. Dieu n'a donc pas d'existence *à part*, pas d'existence propre et indépendante; son existence fait partie de l'existence du monde, comme le monde lui-même fait partie de l'existence divine. En un mot, Dieu et le monde ne font ensemble qu'un seul et même Être, qu'une seule et même existence; et cet Être, un et identique,

---

évidence, si Dieu est ou n'est pas véritablement *créateur du monde* matériel et sensible. Car une telle évidence ne se rencontre que dans les *rapports nécessaires;* et il n'y a point de *rapport nécessaire* entre Dieu et un tel monde. Il a pu ne pas le créer; et s'il l'a fait, c'est qu'il l'a voulu, et qu'il l'a voulu librement... Nous en sommes certains, parce que la foi nous apprend que Dieu a créé ce monde. » (*Rech. de la vérité, tom. 4, Éclairc. VI.*)

cette existence générale et nécessaire, est la seule réalité, hors de laquelle il n'y a, et il ne peut y avoir rien.

Et c'est ainsi que le rationalisme, après avoir commencé par retrancher de la raison humaine toute connaissance empirique, toute idée reçue du dehors, tout principe de certitude morale, en un mot, tout élément de foi et de croyance naturelle, est arrivé de nos jours, par l'enchaînement le plus rigoureux de principes et de conséquences, à renverser tous les principes, à brouiller toutes les idées, à détruire partout ce qui n'est pas nécessaire, immuable, éternel. Il détruit en Dieu la personnalité, l'intelligence et la liberté; il détruit hors de Dieu tout ce qui est contingent, libre, relatif, ou variable; il soumet toutes choses, Dieu, l'univers, l'humanité, à la même nécessité, et finit par confondre tout ce qui existe dans le chaos d'une vague existence universelle.

Voici en dernier lieu à quoi toute cette doctrine se réduit :

L'éternité de l'existence est la seule vérité. Un Être absolu, éternel, immuable, mais dépourvu d'intelligence et de liberté, est le principe de toutes choses. L'univers tout entier et tout ce qui existe dans l'univers n'ont rien de réel; c'est un vain spectacle que se donne à elle-même l'aveugle éternité, sans qu'elle soit capable de le voir ni de l'admirer. L'homme lui-même, l'homme en qui tout semblait annoncer la plus noble origine et les plus hautes destinées!... L'homme!... Il n'est plus libre, car tout dans cet univers se trouve enchaîné par des liens de fer à la même nécessité! Toutes les pensées de notre esprit n'ont plus ni portée, ni objet; les plus beaux élans de notre âme ne sont que de légers fantômes, qu'une vapeur échappée d'une autre vapeur. Notre existence tout entière, vaine et fantastique image, n'est qu'un mode passager de l'existence universelle. Sans être jamais rien de réel, nous paraissons un instant au milieu des éternelles transformations de l'absolu; et après nous être un instant montrés sans

apparaître à personne, notre existence flottante va se briser de nouveau contre on ne sait quel roc indestructible. Nul être n'échappe à ce naufrage universel ; tout se perd, tout s'abîme dans le gouffre dévorateur d'une existence éternelle, immuable, d'une existence qui n'a de nom en aucune langue, à laquelle ne répond aucune idée, aucune image, et qu'on a eu raison d'appeler le *néant absolu.*

Voilà Dieu !... voilà le monde !... voilà l'homme et sa destinée !... Tout a disparu sans retour ! Plus de foi, plus d'espérance, plus de bonheur ni d'immortalité. Le néant partout remplace la vie ; le néant seul règne dans toute l'éternité !...

VII. Mais, dira-t-on, se peut-il que l'esprit de l'homme parvienne à ajouter foi à tant d'extravagances, à tant de négations ? et la voix de la nature, plus puissante que toutes nos théories et que tous nos sophismes, ne force-t-elle pas le raisonneur, même le plus opiniâtre, à taxer intérieurement son propre langage d'erreur et de mensonge ?

Sans doute il n'est pas facile à l'esprit humain de se séparer totalement de la vérité ; bien plus il est rare qu'il y parvienne même avec les principes les plus faux et les dispositions les plus hostiles. Il y a des moments où la nature reprend ses droits, où la vérité le subjuge malgré lui ; on le voit alors par un mouvement involontaire se prosterner devant elle, et dans les temps mêmes où il lui résiste, mille aveux lui échappent, qui sont tout à la fois la condamnation de ses propres doctrines et l'apologie de celles qu'il combat.

Que de traits sans nombre nous pourrions citer à cet égard !

En effet, parmi les penseurs les plus éminents, parmi ceux que le rationalisme honore comme ses maîtres et ses chefs, s'en trouve-t-il un seul qui reste jusqu'au bout fidèle à lui-même ? En est-il un, à qui la vérité chrétienne n'arrache à chaque instant de ces aveux, de ces concessions forcées, qui renversent d'un

seul coup et jusque dans ses fondements tout l'édifice de leurs fausses doctrines?

Et pour ne citer que le plus célèbre de tous, celui qui se trouve encore aujourd'hui à la tête de l'incrédulité rationaliste, qu'y a-t-il de plus frappant que l'exemple que nous donne dans sa longue carrière le trop fameux Schelling? Que de combats intérieurs, que de luttes violentes dans ce génie, brouillé tour à tour avec la vérité qui le poursuit et les faux principes qui semblent l'enchaîner à l'erreur? Quel moyen de concilier Schelling avec lui-même? Quelle est la vérité, quelle est l'erreur, qu'il n'ait successivement attaquée et défendue avec un air de conviction également profonde et également sincère? Que de fois l'a-t-on entendu proclamer hautement toute la supériorité de la doctrine chrétienne, doctrine qu'il ne cesse de méconnaître et que ses principes repoussent! Quel est celui de ses propres principes qu'il n'ait plus d'une fois mis lui-même au néant? Que reste-t-il enfin, quand on compare ensemble ses premières productions et les résultats de ses écrits postérieurs? et ne semble-t-il pas qu'il ait voulu se charger lui-même de détruire pièce à pièce le frêle échafaudage de ses audacieuses théories?

Écoutez Schelling quand il établit ce qu'il donne pour la base de tout savoir humain. Le principe fondamental auquel tout se rattache est celui-ci : *Tout ce qui doit être su, doit l'être d'une manière nécessaire, absolue, immédiate; toute science nous est donnée dans les seules idées de la raison contemplative, et il n'y a rien hors d'elle* (1).

Écoutez-le ensuite, quand le temps lui aura dévoilé les conséquences de ses propres principes. Schelling dès lors ne veut plus qu'il soit question d'une raison renfermant tout, s'étendant à

(1) « Ausser die Vernunft ist nichts, und in ihr ist Alles. » *Zeitschrift für speculative Physik, II B^d., 2 Heft., Seite* 2.

tout et pouvant tout ramener à ses principes nécessaires (1). Cédant désormais à la force de l'évidence, c'est la liberté et la personnalité qu'il proclame principes de toutes choses. « La nature entière, dit-il, atteste cette vérité, qu'elle n'existe pas en vertu d'une *nécessité géométrique*. Tout n'est pas *raison pure* dans ce monde; l'esprit, la personnalité, la liberté, s'y manifestent de toutes parts. Et certes, si une pareille *nécessité logique* régnait dans la nature, il y a longtemps qu'elle l'eût pénétrée tout entière, et qu'elle eût soumis toutes choses à ses lois de fer; au lieu que maintenant nous nous trouvons chaque jour davantage forcés à reconnaître tout le contraire (2).

S'agit-il de Dieu? Tant que Schelling raisonne conformément aux principes de son rationalisme rigoureux, il ne voit autre chose en Dieu qu'une existence vague et indéterminée, dont on ne saurait rien nier ni rien affirmer, sinon qu'elle est, et que tout ce qui est, est *un et identique* avec elle. Mais dès qu'il lui arrive de perdre un instant de vue ses principes exclusifs, la vérité aussitôt reprend son empire, la Divinité se présente à lui comme pure personnalité, comme intelligence souveraine, et dès lors comme être individuel, déterminé, absolument parfait et accompli en lui-même, et désormais c'est cette personnalité de Dieu qui constitue, aux yeux de Schelling, le but suprême de toute recherche philosophique.

« Dieu, dit-il, n'est-il pas nécessairement un Être individuel et particulier par cela seul qu'on le conçoit comme personnalité?

---

(1) *Allgemeine Zeitschrift, I B*d. 1 *Heft., Seite* 111.

(2) Die ganze Natur sagt uns, dass sie keineswegs vermöge einer blos geometrischen Nothwendigkeit da ist; es ist nicht lauter reine Vernunft in ihr, sondern Persönlichkeit und Geist; sonst hätte der geometrische Verstand, der so lange geherrscht hat, sie längts durchdringen, und sein Idol allgemeiner und ewiger Naturgezetze mehr bewahrheiten müssen, als es bis Jets geschehen ist. Da er vielmehr das irrationale Verhälteniss der Natur zu sich täglich mehr erkennen muss.» (*Philos. Schriften, 1 Band, Seite* 482.)

La personnalité peut-elle se concevoir si ce n'est comme inhérente à un Être existant *en soi et pour soi,* comme propriété d'un Être entièrement déterminé? Conçoit-on, de même, un Être agissant avec intelligence et dessein, qui ne soit par là même un être intellectuel, un esprit (1)?... Or, ajoute Schelling, c'est précisément cette existence de Dieu, comme Être personnel, qui constitue le véritable objet de la science; et cela, non pas dans un sens général, mais là est le dernier terme de toutes ses investigations, et le but suprême auquel elle n'a jamais cessé d'aspirer (2). »

C'est encore par une semblable inconstance que le même penseur, toujours agité et ballotté entre la vérité et l'erreur, finit par renier toutes ses doctrines antérieures et par renverser en même temps les principes de tout rationalisme en général, relativement à la question de l'origine du monde et de ses rapports avec Dieu. Ainsi le monde n'est plus pour notre philosophe une existence nécessaire, il a cessé de faire partie de l'existence divine et ce n'est point par suite d'une aveugle nécessité de nature que Dieu a produit toutes choses : *Il répugne,* s'est un jour écrié Schelling dans un de ces moments où la vérité seule l'inspire, *il répugne que l'homme soit libre et que Dieu ne le soit pas!* « La création, dit-il encore, n'est point un simple *événement,* ni le résultat de quelque principe nécessaire, mais un

(1) « Ist nicht Gott nothwendig schon dadurch ein in gewissem sinne particuläres Wesen, dass er ein persönliches Wesen ist? Lässt sich Persönlichkeit ohne Absonderung, ohne Für-sich-seyn, also in diesem sinne ohne Particularität denken? Kan ferner ein nach Zweck und Absicht handelndes, also verständiges Wesen gedacht werden, das nicht *eo ipso* ein Verstandeswesen ist?» (*Allgemeine Zeitschrift*, 1 *Band*, 1 *Heft.*, *Seite* 88.)

(2) « Aber eben dieses Daseyn Gottes als persönlichen Wesens ist Gegenstand-recht eigentlich der Wissenschaft, und nicht nur überhaupt, sondern ihr letzter, höchster Gegenstand, das Ziel ihres Strebens, nach dem sie zu allen Zeiten gerungen hat. » (Denkmal der Schrift von den Göttlichen dingen des Hrn. F. H. Jacobi, Seit. 113.)

acte de liberté. C'est une pensée chimérique de croire que tout ce qui existe soit l'effet d'un enchaînement nécessaire de lois universelles. Dieu seul, c'est-à-dire, la personnalité de Dieu, est la loi suprême du monde; il n'y en a point d'autre. Et tout ce qui arrive, et tout ce qui se fait dans le monde, n'arrive et ne se fait qu'en vertu et au nom de cette personnalité divine, et non par suite d'une nécessité abstraite, dont l'idée seule répugne à tous les principes de nos libres actions, et plus encore à la notion de Dieu (1). »

N'est-il pas consolant pour la philosophie chrétienne d'avoir à recueillir des aveux aussi formels et partis de si haut? Peut-on ne pas se réjouir et se trouver heureux dans la possession calme et assurée de ce trésor précieux, de cette doctrine céleste, que la philosophie incomparablement la plus élevée qui fût jamais en dehors du christianisme, déclare être la vérité même, le but auquel elle ne cesse d'aspirer comme au dernier terme de tous ses travaux. Espérons que ce besoin d'une doctrine supérieure se fera sentir de plus en plus à la raison livrée à elle-même, et que l'inutilité de tant d'efforts et l'expérience de si tristes erreurs hâteront le moment, où l'esprit philosophique, depuis trop longtemps égaré, célébrera de nouveau sa réconciliation avec la foi.

Ce moment fortuné, déjà le rationalisme lui-même l'appelle par ses vœux. Après avoir successivement désavoué toutes ses erreurs, forcé de convenir de la profondeur de son ignorance, de la stérilité de ses travaux, pressé enfin par le besoin d'un point d'appui pris en dehors de lui-même, il invoque la lumière de la

---

(1) « Die Schöpfung ist keine Begebenheit, sondern eine That. Es gibt keine Folge aus allgemeinen Gesetzen, sondern Gott, d. h. die Person Gottes, ist das allgemeine Gesetz, und Alles, was geschieht, geschieht vermöge der Persönlichkeit Gottes; nicht nach abstracter Nothwendigkeit, die wir im Handeln nicht ertragen würden, geschweige in Gott. » (Philos. Schrift., I Band, Seit. 483.)

foi, comme seule capable de le retirer des ténèbres dont il se sent enveloppé.

Laissons encore une fois parler Schelling, car il semble que cet homme extraordinaire, qui a contribué plus que tout autre, à faire renaître de nos jours toutes les erreurs de l'ancien monde païen, ait été destiné à prouver par un nouvel exemple et à proclamer pour une dernière fois, à la face du monde chrétien, toute la vanité de la philosophie, toute l'impuissance et le néant de la raison séparée de la foi.

« Oh! qu'il vienne, s'écrie Schelling, désespérant désormais de lui-même et de toute philosophie, oh! qu'il vienne, celui qui doit nous faire connaître le véritable *théisme chrétien* et nous découvrir toute la profondeur et toute la sublimité de ce système admirable! Celui-là trouvera une génération empressée à accueillir ses doctrines! Car bien que nous n'ayons pas encore retrouvé la simple et naïve croyance de nos pères, nous sommes cependant assez convaincus de l'insuffisance de nos spéculations, et il y a longtemps que, désabusés par une triste expérience, nous avons à tout jamais banni de notre esprit cette idée illusoire, dont nous fûmes trop longtemps infatués, d'une prétendue foi, ou plutôt incrédulité philosophique (1). »

Certes, l'incrédulité serait bien rare en philosophie, si nous savions toujours prendre pour point de départ de nos recherches l'homme tout entier, et pour règle du vrai cette voix de la nature qui ne cesse de se faire entendre au dedans de nous

(1) « O! dass er käme, der uns den ächten Theismus lehrte, *die Höhen und Tiefen dieses wundervollen Systems uns eröffnete!* Er würde ein empfängliches Geschlecht finden, nachdem wir zwar den einfältigen Glauben unser Väter nicht wieder gewonnen, aber doch die *leeren Begriffe eines zogenannten philosophischen Glaubens und Unglaubens*, mit dem wir uns so lange gebrüstet, *Schmerzlich belehrt von ihrer Unzulänglichkeit*, rein in uns ausgerottet haben. » (*Denkmal der Schrift von Göttlichen Dingen des Hrn. Jacobi, Seit.* 130.)

malgré nos erreurs. Ce qui fait le malheur du rationalisme, ce qui est la source de toutes ses erreurs, c'est qu'il croit devoir fermer l'oreille à cette voix intérieure, qui n'est autre chose que la vie même, et je dirai, l'âme de notre âme ; c'est que, tronquant l'homme dans ce qu'il a de plus vital, il n'établit pour juge de la vérité qu'une seule de ses facultés ; et cette faculté, c'est la pensée, le raisonnement, la raison spéculative, c'est-à-dire une faculté qui, prise à part, est nécessairement la plus stérile de toutes, puisqu'elle a pour objet propre, non pas la connaissance même de la vérité, mais les rapports, l'enchaînement, les propriétés distinctives des vérités connues.

Si donc le rationalisme veut revenir de ses longs égarements, s'il cherche sincèrement la vérité qui lui échappe, qu'il consente enfin, je ne dis point, à renoncer à la raison, mais à en reconnaître les lois et la véritable nature. Au lieu de vouloir partir d'une pensée vide et stérile, qu'il parte avec nous de la raison, telle que la nature nous la donne dans la réalité de la vie ; qu'il s'appuie, en un mot, sur ce moi vivant qui force le sophiste malgré lui à condamner ses erreurs, sur ce moi qui repoussera toujours avec énergie et au nom de tout ce qu'il y a de plus indestructible en lui, jusqu'à l'idée d'un destin universel, d'une aveugle nécessité dominant toutes choses. Enfin que le rationalisme se décide une bonne fois à changer de principes et de point de vue ; et aussitôt l'univers entier, avec tout ce qu'il renferme, se présentera à lui sous un aspect tout nouveau ; et alors, mais alors seulement, il lui sera donné de comprendre enfin quelque chose à ce pur théisme chrétien, dont déjà maintenant il ne sait se défendre d'admirer la profondeur et la sublimité.

C'est ce que nous allons essayer de montrer en fait dans la suite de notre travail. Après avoir exposé les principes du rationalisme dans leurs tristes conséquences, il nous reste à faire connaître les principes et les procédés de la philosophie chrétienne.

§ III.

LA PHILOSOPHIE CHRÉTIENNE.

VIII. En créant l'homme à son image et à sa ressemblance, la Divinité a déposé en lui le germe de tout ce qu'il lui est nécessaire de connaître, comme de tout ce qu'il lui est utile ou possible de découvrir, de comprendre et de démontrer.

Mais l'homme n'est ni pure intelligence, ni pure spontanéité. Être intelligent, mais en même temps être sensible et social, sa raison ne se forme pas d'elle-même et absolument *à priori ;* intelligence créée et conditionnelle, ce n'est point d'une manière tout à fait indépendante, ni par un mouvement spontané *du dedans au dehors,* que s'engendre en lui la connaissance du vrai. Les principes internes, les éléments originels, que la nature a déposés dans son âme, ont besoin pour se produire d'être excités par des agents du dehors ; et dès lors point d'*activité* possible sans *réceptivité* préalable, ni de connaissances réelles sans données extérieures et empiriques. Le principe, le germe de la connaissance est intérieur ; mais l'impulsion première, l'action fécondante vient du dehors.

Ce qui existe antérieurement à toute connaissance réelle et positive, ce sont, si l'on veut, les *idées innées* de Descartes, les *virtualités* de l'âme selon Leibnitz, ou enfin les *formes de l'entendement,* mais dans une acception bien supérieure à ce qu'admet à ce sujet l'école de Kant. Ce qui est donné *à priori,* ce sont toutes les puissances, toutes les virtualités de l'âme dans leur ensemble et dans leur *unité organique.* Mais ces puissances et ces virtualités, il faut bien se garder de les prendre, à l'exemple d'Aristote et de Locke, pour des abstractions ou des formes sans contenu : il n'y eut jamais de doctrine moins philosophique qu'une doctrine qui ne voit qu'une *table rase* dans l'organisme

vivant d'une intelligence créée par l'intelligence suprême pour connaître et pour aimer le vrai, le beau et le bien.

Non, l'âme humaine n'est point sortie vide des mains du créateur. Par sa seule existence, par la seule vertu de sa nature intelligente, elle porte en elle le germe de toutes les connaissances, l'empreinte vivante de toutes les vérités; ses puissances mêmes, comme être intellectuel, ne sont autre chose que la vérité déposée dans son sein dès l'origine, que la vérité créée en elle et avec elle.

Toutefois il ne suit pas de là que les facultés de l'homme, quelque admirables qu'elles soient, puissent engendrer la vérité par elles seules et indépendamment de toute influence du dehors. Tout cet univers ne forme qu'une grande unité, dont toutes les parties se trouvent enchaînées les unes aux autres par les lois en même temps les plus simples et les plus générales. Nul être de sa nature n'est indépendant; nul être ne se suffit à soi-même. Tout ce qui vit, tout ce qui se meut dans le monde, ne vit et ne se meut qu'en vertu de ses rapports et de son union avec ce qui existe hors de lui. L'homme ne fait pas exception à cette règle générale. Comme être sensible et social, son intelligence, aussi bien que sa vie physique, se trouve subordonnée, dans sa naissance comme dans son développement, à une foule de conditions en dehors de lui, conditions qui forment dans le sens le plus strict du mot les lois de son existence et de sa vie intellectuelle, puisque sans elles les germes de vérité qui se trouvent en lui resteraient ensevelis sans pouvoir se produire.

Ce qui vient du dehors, c'est l'action incessante sur nous de tout ce qui existe hors de nous; ce sont nos rapports continuels et avec toute la nature visible et surtout avec le monde social, c'est-à-dire, avec d'autres intelligences semblables à nous, mais formées avant nous. Ce qui constitue le domaine propre de la

réceptivité, c'est le milieu physique, intellectuel et moral, dans lequel nous vivons, dans lequel nos facultés se forment et se développent peu à peu par l'union continue, par la correspondance, l'action et la réaction réciproques entre ce qui vient du dehors et ce qui est donné au dedans, milieu enfin dans lequel notre raison naît à la connaissance de la vérité conformément aux lois immuables de sa nature.

IX. La première et en même temps la plus importante de toutes les idées qu'on peut appeler innées, celle qui constitue en quelque sorte le fond même de notre raison et le principe vivifiant de toute notre existence intellectuelle et morale, l'idée par conséquent qui nous est à la fois la plus naturelle, la plus indispensable et la plus facile à acquérir, et qui, une fois acquise, reste toujours ce qu'il y a de plus indestructible en nous, c'est la grande idée de Dieu.

Cette idée de Dieu nous est si naturelle, son empreinte est si profonde dans nos âmes, que nous ne saurions parvenir à la pleine connaissance de nous-mêmes à moins d'arriver à la connaissance de la Divinité. Notre raison, notre vie, en un mot notre existence tout entière se trouve liée à l'existence divine par des rapports si nombreux et si étroits que, si Dieu peut bien se connaître et se penser sans nous, nous ne saurions nous connaître, ni nous penser sans lui (1).

De là cette voix de la conscience qui se fait entendre avec tant d'énergie, ces angoisses terribles qui s'emparent de l'âme et la bouleversent jusque dans le fond le plus intime de son être, dès qu'elle vient à briser les liens qui la rattachent à Dieu ; de là aussi cette éternelle impuissance de l'athéisme à se fixer ja-

(1) *Hæc est virtus vera Divinitatis*, dit S. Augustin, *ut creaturæ rationali, jam ratione utenti, non omnino ac penitùs possit abscondi.* (Tract. 106, in Joan.)

mais dans son incrédulité, ou à ajouter foi à ses propres pensées.

C'est que l'homme, image vivante de Dieu, est lui-même pour lui-même la preuve la plus palpable et la plus invincible de son existence; c'est que l'esprit humain, expression la plus vraie, émanation la plus sensible de l'esprit incréé, trouve en lui-même et dans ses propres facultés, tout à la fois l'idée la plus claire, la plus distincte de la Divinité, et la conviction la plus inébranlable de son existence.

Et c'est ici surtout que se montre au grand jour toute la supériorité de la philosophie chrétienne; c'est ici qu'en ne se faisant que le reflet de la nature, elle confond à jamais, par la simplicité de ses procédés, toutes les laborieuses recherches, toutes les stériles combinaisons d'une fausse science.

X. Nous l'avons vu : jamais rationaliste conséquent n'a su s'élever, en vertu de ses principes, ni à l'idée d'un Dieu personnel, ni à aucune des perfections morales de la Divinité, ni enfin aux véritables rapports de l'Être suprême avec le monde créé. On va voir maintenant, comment dans les principes de la philosophie chrétienne, principes d'autant plus profonds qu'ils sont plus simples et plus naturels, toutes ces grandes vérités, sans lesquelles notre vie entière serait sans but comme sans intérêt, sont données à l'homme dès l'origine de la manière la plus facile et la plus assurée. Il ne doit pas les chercher au loin; il les trouve au dedans de lui-même, elles sont gravées dans son âme, elles font partie de ses pensées les plus intimes et les plus usuelles.

S'agit-il, en effet, de concevoir Dieu comme personnalité absolue, comme intelligence infinie, comme souveraine liberté, quoi de plus simple, quoi de plus naturel à l'homme, qui se sent lui-même doué d'intelligence, de liberté, de personnalité propre et indépendante; quoi de plus naturel, dis-je, et par conséquent

de plus nécessaire (1), que d'attribuer à l'Être suprême les perfections que l'homme trouve au dedans de lui-même, et qu'il ne saurait tenir que de cet Être souverain, principe unique, source et raison générale de tout ce qui est? Est-il besoin, en effet, du génie d'un Schelling pour sentir qu'*il est absurde que l'homme soit libre et intelligent et que Dieu ne le soit pas?* Cette vérité n'est-elle pas à la portée du plus simple des hommes comme du premier des philosophes? Ou plutôt, ne peut-on pas dire que tous les hommes sont également philosophes, quand il s'agit de vérités aussi simples et en même temps aussi fondamentales? Celui qui a fait l'oreille de tout ce qui entend n'entendrait pas !..... Celui qui a formé l'œil serait aveugle et ne verrait pas (2)!..... Celui enfin de qui nous viennent la pensée, la conscience de nous-mêmes et la liberté, serait lui-même dépourvu de ces sublimes prérogatives! Certes, la raison ne permet pas de le croire; et bien plutôt, la simple nature, sans rien comprendre aux procédés de la raison spéculative, nous porte d'elle-même à croire fermement tout le contraire.

Il en est de même, quand il s'agit des perfections morales de la Divinité, quand il s'agit de concevoir l'Être suprême comme volonté législative, comme principe du devoir, comme source et modèle de toute perfection morale, en un mot, comme sainteté absolue. L'homme trouve encore au dedans de lui-même et le type et la preuve de toutes ces notions vitales; il en puise, dans sa propre conscience morale, l'intelligence et la conviction. Et la conviction que ces vérités lui inspirent, a tellement sa racine

---

(1) Le mot *nécessaire*, dans la langue métaphysique, est synonyme de très naturel. La réflexion est de M. de Bonald. *Essai analytique*, etc., pag. 114.

(2) *Qui plantavit aurem, non audiet? Aut qui finxit oculum, non considerat?* Ps. 93, V. 9.

dans ce qu'il y a de plus intime en lui, qu'il est rare que l'idée lui vienne seulement d'en rechercher la certitude ou l'origine; et si parfois une pensée de défiance ou d'hésitation sur ce point se présente à son esprit, le premier effet qu'il ressent est le trouble qui s'empare aussitôt de son âme : tout semble chanceler au dedans de lui; les liens de sa vie paraissent se dissoudre; ce qui fait tout l'intérêt de son existence lui semble compromis. Disons-le en un un mot, autant l'homme parvient aisément à la connaissance des vérités morales, autant ces vérités lui inspirent de conviction et d'intérêt; il y tient, comme il tient à son existence et à sa vie.

Enfin, c'est par des voies tout aussi simples et aussi naturelles que l'homme se trouve conduit à concevoir les véritables rapports qui unissent l'univers avec Dieu, ou plutôt ces rapports lui sont *donnés par avance* dans la seule idée du Dieu vrai et vivant.

En effet, une fois arrivé à la notion d'un Dieu personnel, intelligent et libre, l'homme conçoit sans peine qu'il doit exister entre Dieu et le monde les mêmes relations qui existent en général entre un être intelligent et les ouvrages qu'il produit. Placé lui-même à la tête de la création visible, qu'il domine par sa pensée et qu'il soumet par son pouvoir; maître lui-même de ses actions et de ses volontés, rien n'est plus naturel à l'homme que de se persuader que la cause première a dû produire le monde, comme il produit lui-même par sa volonté les œuvres conçues dans son intelligence; qu'il ne saurait par conséquent exister entre Dieu et le monde, qui est son ouvrage, que des rapports d'intelligence et de libre causalité. « L'homme, dit excellemment M. de Bonald, conçut avec une grande facilité la pensée *d'une volonté qui a produit la généralité des êtres*, et du pouvoir qui les conserve, comme il concevait en lui-même la pensée de sa propre volonté qui reproduit des êtres particuliers, et de son pouvoir particulier sur des êtres subor-

donnés. Là aurait dû s'arrêter la raison, et Dieu était connu de l'homme (1). »

Voilà donc quels ont été en nous, quels sont dans tous les hommes les procédés de la nature; voilà les voies par lesquelles, originairement, nous arrivons tous, tant que nous sommes, à la connaissance de Dieu, à la connaissance de ses perfections et de ses rapports avec le monde.

Et tout philosophe, qui voudra se comprendre lui-même, et ne pas continuer à s'agiter dans le cercle de systèmes mille fois condamnés même par leurs propres auteurs, doit apprendre avant tout à respecter ces faits primitifs de la nature. Car en définitive, si ce que la nature nous enseigne n'était point la vérité, nous n'aurions aucun moyen de la connaître; ce mot même n'aurait pas de sens pour nous.

La science, il est vrai, a un but plus élevé, elle n'est pas obligée de s'arrêter aux simples données de la nature, mais toujours est-il, et on ne saurait trop le répéter, que, si la science doit avoir la vérité pour objet, il faut que les données de la nature lui servent de point de départ ainsi que de règle dans toutes ses investigations. Le seul but légitime qu'elle puisse se proposer, et qu'il lui soit donné d'atteindre, même dans ses plus hautes spéculations, c'est d'élever l'esprit de l'homme à une intelligence plus claire, à une conception plus raisonnée et plus scientifique de ces mêmes vérités qui lui sont données dès l'origine, d'une manière plus confuse quoique non moins certaine, par les enseignements les plus élémentaires de la nature.

XI. Ce n'est donc point sans raison que le philosophe chrétien en appelle avant tout à ces données primordiales de la nature, quand il cherche à se rendre compte de l'origine du monde, du fait de la création, ce grand fait qui fut toujours une pierre

(1) Législation primit., tom 1, pag. 365.

d'achoppement et un signe de contradiction pour la raison séparée de la foi. Il se garde bien de croire que, pour expliquer l'origine des choses, il puisse se passer de toute donnée préalable, de toute vérité reçue; bien éloigné de vouloir partir, à l'exemple du rationaliste, de formules vides et abstraites, il s'élève au contraire, de prime abord, et s'attache pour ne plus s'en départir à l'idée la plus positive, la plus fondamentale, et en même temps la plus féconde, qui existe pour la raison humaine, l'idée du vrai Dieu, telle qu'il la trouve déposée dans sa conscience. A l'aide de cette seule idée, en y appliquant ces mêmes notions nécessaires, dont le rationalisme abuse tant, il parvient avec la plus grande aisance, et même en raisonnant de la manière la plus rigoureuse, à se convaincre pleinement que la doctrine chrétienne sur la naissance de l'univers est la seule doctrine vraiment compatible avec tous les principes de la raison, avec tous les phénomènes de la conscience, avec toutes les lois de la nature intelligente et par dessus tout avec l'idée indestructible du Dieu vivant et véritable, considéré comme Être infiniment parfait.

Et pour commencer par ce dernier point, c'est-à-dire par la notion de l'infini, 1° n'est-il pas évident que, s'il existe un Être vraiment infini, cet Être ne saurait exister que d'une manière qui soit elle-même infiniment parfaite, que l'on doit par conséquent écarter de son idée toute pensée d'imperfection, de limite, ou de dépendance? S'il existe un Être infiniment parfait, ne faut-il pas que se suffisant infiniment à lui-même, il n'ait besoin pour exister que de lui seul, de sa propre perfection et de son propre bien-être? Ne faut-il pas enfin que son existence, comme son être, se trouve dans une indépendance absolue à l'égard de tout ce qui n'est pas lui, et qu'il puisse dès lors exister tout seul, sans qu'il existe aucun être autre que lui?

C'est-à-dire, s'il existe un Dieu, il doit exister en lui-même et

par lui-même, d'une existence tellement parfaite, tellement indépendante de tout ce qui n'est pas lui, en un mot tellement infinie, que sous le rapport de l'existence ou de la perfection il ne puisse y avoir jamais, entre lui et tout ce qui existe ou peut exister hors de lui, aucune connexité nécessaire, ni aucune liaison inévitable.

S'appuyant ainsi sur cette notion, la seule véritable, de l'Être infini, le philosophe chrétien, d'accord en cela avec la conscience générale du genre humain, repousse par avance comme fausse et absurde toute doctrine qui tend d'une manière quelconque à confondre Dieu avec l'univers, ou l'univers avec Dieu.

Mais il ne s'arrête pas à cette première conséquence.

2° Non seulement, si un Être vraiment infini existe, il doit être souverainement indépendant de tout ce qui n'est pas lui, mais il faut que l'Être infini, par cela seul qu'il est infini, possède la puissance de produire hors de lui des êtres qui ne soient pas lui; il faut que l'Être *de soi* puisse faire que des êtres *autres* que lui existent *par lui*. Car autant il est nécessaire, rationnel et philosophique d'attribuer à l'Être infini une indépendance souveraine, un affranchissement qui l'élève infiniment au-dessus de tout, autant il est nécessaire, rationnel et philosophique d'accorder à ce même Être le pouvoir de produire hors de lui des êtres inférieurs à lui, des êtres dépendants de lui selon tout ce qu'ils sont et de la manière la plus absolue.

Si l'Être infini, si l'Être qui existe *de soi* n'avait pas la puissance de produire des êtres hors de lui, il faudrait donc dire que ce que la raison conçoit nécessairement comme possible n'est réellement pas possible; il faudrait refuser la puissance infinie à l'Être qui ne peut n'être pas infiniment puissant; c'est-à-dire, qu'il faudrait nier l'infini lui-même et nier avec lui notre raison tout entière. Il faudrait affirmer, en somme, que ce qui est nécessaire n'est pas nécessaire, que l'infini est un rêve et la raison une chimère!

Maintenant, si nous continuons à nous appuyer sur ce même principe, sur la grande idée de l'infini, nous arrivons par de nouvelles conséquences et d'une manière également rigoureuse à concevoir les seuls rapports qu'il soit possible d'admettre entre Dieu et le monde. Il s'agit ici de la grande question, tant débattue entre le rationalisme et la philosophie chrétienne, si le monde doit sa naissance à quelque principe nécessaire, ou bien à un acte libre de la volonte divine.

3° Mais s'il est vrai qu'il existe un Être souverainement indépendant en lui-même, et possédant le pouvoir de produire d'autres êtres hors de lui, la pensée ne saurait admettre que cet Être puisse avoir été déterminé à exercer sa puissance créatrice par aucune espèce de besoin, ni par suite d'une nécessité de nature. Car, et c'est le principe qui revient toujours et que rien ne saurait ébranler, l'Être infini, par là même qu'il est infini, doit se suffire infiniment à lui-même, doit être par conséquent infiniment au-dessus de tout besoin, infiniment affranchi de toute nécessité soit intérieure soit extérieure.

Si donc il existe des êtres hors de Dieu, ces êtres ne sauraient exister par la raison que Dieu n'a pu ne point les produire; il faut dire au contraire que, si Dieu les a produits, il ne peut les avoir produits que parce qu'il l'a voulu, et qu'il l'a voulu librement. En un mot, autant il est certain et constant que l'Être suprême, par son infinie perfection, se trouve affranchi de tout ce qui n'est pas lui, autant il est manifeste que ce même Être infini ne saurait avoir été déterminé à produire quoi que ce soit hors de lui, sinon par une détermination entièrement indépendante de sa libre volonté.

S'il en était autrement, si Dieu n'avait pas produit le monde par une libre détermination de sa volonté, on se verrait de nouveau ramené à dire que l'Être infini n'est point infiniment indépendant et infiniment supérieur à tout ce qui n'est pas lui;

l'on devrait encore une fois admettre, ce que la raison même dans le sens le plus éminent du mot déclare inadmissible, savoir que ce qui est infiniment parfait n'est pas infiniment parfait; en d'autres termes, il faudrait avancer, avec la nouvelle philosophie, qu'il n'y a point d'Être vraiment infini, ni de Dieu vivant et véritable, mais seulement une force physique, un principe nécessaire et aveugle, source unique de toutes choses.

Ou bien, si l'on supposait que Dieu a produit le monde, non pas par un acte de liberté, mais en vertu d'une aveugle nécessité, ce qui en résulterait encore, c'est que tout ce qui existe dans le monde serait également nécessaire, également immuable, aussi nécessaire et aussi immuable que le principe lui-même d'où tout serait émané. Il n'y aurait donc ni liberté en Dieu, ni liberté dans l'homme; il n'y aurait de liberté nulle part; la même nécessité régnerait partout: conséquence absurde que la raison repousse, et que l'expérience dément.

Ainsi à moins de renoncer à l'idée de Dieu, considéré comme Être infini, et de contredire en même temps tous les témoignages de notre conscience tant intellectuelle que morale, nous sommes forcés d'admettre que le monde ne saurait être que le produit d'un *acte de liberté.*

XII. Ces choses posées, il ne s'agit que de nous former une idée précise de cet acte primitif auquel le monde doit sa naissance, et de bien concevoir la manière dont il faut entendre ces mots : *Dieu a produit toutes choses.*

A cet égard on verra que de toutes les opinions qui se présentent, il n'y en a réellement qu'une seule d'admissible.

D'abord on ne saurait admettre que Dieu ait produit les êtres qui existent hors de lui en les *tirant de sa propre substance.* Car la substance de Dieu n'est autre chose que Dieu même, et Dieu dans toute la plénitude de son être, avec toutes ses perfections infinies. Dans l'essence divine tout est un et identique,

simple et indivisible ; et par conséquent Dieu ne saurait tirer de sa substance rien autre chose que lui-même, et que lui seul selon tout ce qu'il est, rien par conséquent de tout ce qui n'est pas lui, ni rien qui puisse être jamais réellement différent de lui.

Vouloir que les êtres créés aient été tirés ou formés de la substance même de Dieu, c'est donc se mettre d'avance dans l'impossibilité de reconnaître entre Dieu et le monde aucune différence substantielle. Dans cette hypothèse la substance des êtres finis ne serait pas une substance créée dans le vrai sens du mot; elle ne différerait pas réellement de la substance divine ; elle ferait au contraire partie de cette substance même et serait par conséquent une et identique avec elle. Or, s'il est une vérité constante et que tous les sophismes ne parviendront jamais à ébranler, c'est que l'être créé n'est pas l'Être incréé, c'est que le fini n'est pas identique avec l'infini ; c'est en un mot que tout ce qui existe hors de Dieu n'est pas Dieu.

Il ne serait ni plus conforme à l'idée de l'infini, ni plus exact, de supposer que Dieu ait produit les êtres hors de lui, soit en leur communiquant une *partie* de sa substance, soit en *limitant* hors de lui l'être qui est sans bornes en lui, ou enfin en donnant l'existence aux différents *degrés* de perfections qui se trouvent en lui. Toutes ces conceptions, dont quelques-unes se sont parfois présentées chez des philosophes chrétiens trop peu attentifs, sont également incompatibles avec la notion véritable de l'Être infini, et il suffit de la moindre réflexion pour en voir le peu de solidité et de justesse (1).

(1) On conçoit que des idées peu exactes sur les rapports de l'Être divin avec les êtres créés ont pu dans le temps échapper à Malebranche et à Fénélon; mais aujourd'hui que l'erreur nous assiége de toutes parts, le philosophe chrétien doit éviter avec le plus grand soin toute expression qui puisse donner le change au lecteur, ou prêter à de fausses interprétations. Or

Qu'est-ce, en effet, qu'une *partie* de la substance infinie? Et qu'est-ce que l'infini qui se *limite* lui-même hors de lui, et qui se fait être fini? Qu'est ce enfin qu'un degré de perfection dans

---

c'est là un point que nous regrettons de ne pas voir toujours assez observé. Ainsi, par exemple, n'est-il pas fâcheux de rencontrer dans un ouvrage aussi recommandable d'ailleurs que celui que vient de nous donner M. Blanc-Saint-Bonnet, des propositions comme celles qui suivent : « La création est l'acte qui *sépare l'être procréé du sein procréateur...*, c'est une *demi-scission* en vertu de laquelle l'être créé arrive à une existence spéciale et distincte, mais dépendante de l'être créateur; c'est la plante qui vient de *sortir de la terre en y laissant sa racine* pour y puiser la vie... L'existence de l'homme implique nécessairement la notion de *deux éléments* indispensables : l'un impersonnel ou *commun avec la Réalité essentielle*, et qui le fait *être;* l'autre, personnel, et qui le fait *être créé*... Ainsi donc : exister c'est avoir quelque chose de l'être; avoir quelque chose de l'être c'est avoir quelque chose de Dieu... Dieu n'a fait que communiquer à la créature une *partie* des conditions d'existence dont la réunion forme en lui la plénitude de l'existence... De sorte que c'est la *même substance* intelligible, qui, dans Dieu, est la *Sagesse* éternelle, dans l'humanité la *Rationalité* humaine, et dans la nature l'*Ordre* universel; seulement, dans le premier cas, elle est à l'état incréé, et, dans les deux derniers, à l'état créé... Ainsi l'être créé est *formé de la substance même* de l'Être incréé; » et une foule d'expressions semblables, que l'on pourrait prendre dans le sens d'un panthéisme pur, si l'on ne connaissait les principes et les bonnes intentions de l'auteur. (*De l'unité spirituelle, par A. Blanc-Saint-Bonnet, liv.* 2, *pag.* 95, 97, 98, 99, 112.)

Des inexactitudes non moins frappantes se remarquent dans un écrit, publié il y a quelques années dans les *Annales de philosophie chrétienne*, sur cette question : *Comment les êtres sont en Dieu.* Voici comme l'auteur, M. Moigno, s'explique : « Dieu étant l'*être simple*, ce *qui est*, *tout ce qui est*, l'être des créatures ne peut être quelque chose d'ajouté à l'Être divin, de *distinct en tant qu'être de l'Être divin*, de sorte que l'Être de Dieu augmenté de l'être des créatures soit quelque chose de plus que l'Être de Dieu tout seul : car si cela était, Dieu ne serait ni l'Être ni l'*infini*. Après la création, il n'y a donc pas plus d'être, *plus entis*, comme s'exprimerait l'école, mais plus d'êtres, *plura entia, plura habentia ens.* L'Être des créatures ne peut donc être qu'une participation, qu'une communication, qu'une *co-possession* de l'Être de Dieu; *quelque chose que la créature possède avec Dieu*, mais d'une manière différente. Elle participe *à l'Être dans des limites finies*; dans Dieu il est sans limites; elle n'est pas Dieu, mais elle *participe de Dieu*... Elle est comme une *autre manière d'être de l'Être divin.* (Voilà le *Das Andersseyn* de Hegel!) Son être, en tant qu'il est limité, qu'il est tel ou tel, est proprement *son être;* abstraction faite des limites, de la *talité*,

l'Être en qui tout est simple et absolu? L'infini n'est-il pas toujours le même, toujours invariable, toujours l'infini tout entier? Il n'y a donc en lui ni parties, ni limites, ni degrés possibles. Toujours égal à lui-même, il exclut toute idée de division, de partage ou de limitation. Il ne peut se limiter, ou se rendre fini, parce que son essence est d'être toujours infini; ni se partager, parce qu'il est toujours un et indivisible; ni se communiquer enfin, parce que, son essence étant indivisible, il ne saurait se communiquer qu'en se communiquant tout entier et selon tout ce qu'il est. En un mot, en produisant des êtres hors de lui, Dieu ne saurait se produire lui-même, parce que l'Être absolu, l'Être essentiellement incréé et incommunicable, ne saurait ni se créer lui-même, ni se faire être fini, relatif, variable.

Ainsi de quelque côté que nous nous tournions, nous voilà toujours dans l'alternative inévitable de renoncer à l'idée de Dieu, à l'idée d'un Être vraiment infini, ou de reconnaître que l'origine des êtres créés ne saurait s'expliquer ni par voie de nécessité, ni par voie d'émanation ou de dérivation, ni par voie de limitation, ou de communication substantielle; que tout ce qui est fini ne saurait jamais *sortir* (1) de l'infini de quelque manière que ce soit : « Car, dit S. Anselme de Cantorbéry,

---

c'est l'Être de Dieu. (*Annales de phil. chrét., tom. XVIII, pag.* 7.) » Mais, pour nous borner à une seule réflexion, n'est-il pas évident que, si l'être des créatures est *quelque chose que les créatures possèdent avec Dieu*, si leur être n'est que l'*Être de Dieu même en tant que limité*, cet être dès lors n'est point quelque chose de *créé;* et les créatures elles-mêmes ne sont plus qu'une *modification*, une *manière d'être*, une *limitation* de l'Être infini? Qu'on y prenne donc garde, et quand on veut faire de la philosophie chrétienne, qu'on sache du moins éviter les principes qui font la base même du panthéisme.

(1) On voit assez que je prends ici le mot *sortir* dans son acception la plus restreinte, sans perdre de vue ce beau texte de l'Apôtre qui renferme à lui seul tout un système de métaphysique chrétienne : *Ex ipso, et per ipsum et in ipso sunt omnia.* (Rom. XI, 36.)

si de la substance même de l'Être suprême il pouvait *sortir* quelque chose qui fût moindre qu'elle, le souverain bien pourrait donc changer et se corrompre; ce qu'il serait impie d'admettre (1). »

Le seul moyen de concevoir l'existence du fini à côté de l'infini est donc de dire qu'en produisant le monde, Dieu a communiqué l'être à ce qui n'avait jamais été, qu'il a appelé à l'existence ce qui n'avait jamais existé. Le seul moyen de concevoir l'origine du monde est de dire qu'en créant le monde, Dieu a produit hors de lui, par un acte de sa volonté libre et toute-puissante, des *êtres nouveaux* dans le sens le plus absolu du mot et dès lors essentiellement différents de l'Être éternel, immuable, absolu.

Or cet acte primitif de la volonté divine, cet acte qui explique seul l'existence de tout ce qui n'est pas Dieu, la philosophie chrétienne le nomme *Création;* et par ce terme elle n'entend pas autre chose, sinon que le monde n'a été ni tiré de la substance divine, ni formé d'aucune espéce de matière préexistante.

Et d'après cela, il faut bien qu'il soit permis de dire que Dieu a tiré le monde du néant, qu'il l'a fait de rien. Car, pour parler avec le plus grand des philosophes chrétiens, puisqu'avant la création il n'y avait absolument rien que Dieu seul, il faut bien, si Dieu n'a pas formé le monde de sa propre substance, qu'il l'ait tiré du néant. « *Quod autem non de se,* dit S. Augustin, *utique de nihilo. Non enim erat aliquid unde faceret* (2). »

Cependant il semblerait plus exact et en même temps plus philosophique de dire que Dieu, par sa puissance créatrice, a produit le monde là où *rien n'existait;* qu'en créant le monde, il a fait succéder hors de lui l'existence à la non-existence, l'être

---

(1) Monolog. chap. VII.

(2) S. Aug. contra manich. cap. 27. Voir aussi S. Anselme. Monol. cap. VII.

créé au néant; c'est-à-dire, pour parler avec S. **Anselme**, que par l'acte de la création ce *qui n'était pas encore a reçu l'être* (1).

Ou bien, puisque, comme nous l'avons dit, Dieu en créant le monde a produit hors de lui des êtres *nouveaux* dans le sens le plus strict du mot, l'expression qui rendrait peut-être le mieux l'idée de la véritable origine du monde, consisterait à dire simplement que le commencement du monde a été un *commencement absolu*.

XIII. Mais si le monde n'a commencé d'exister que dans le temps et avec le temps, la *sagesse créée* qui se manifeste dans le monde a été conçue avant tous les temps dans le sein de l'Éternel; aussi quand les siècles auront accompli leur cours, cette sagesse n'aura pas atteint son terme, parce que, semblable à la sagesse incréée, elle est comme celle-ci sans commencement et sans fin; et, comme elle nous l'apprend elle-même, *elle a été créée dès le commencement et avant les siècles, et ne cessera point d'être dans toute la suite des âges* (2).

Il faut qu'il en soit ainsi. Tout ce qui existe en Dieu, tout ce qui vient de Dieu, est nécessairement, comme Dieu lui-même, sans commencement et sans fin dans sa source. En Dieu toutes les volontés même les plus libres, comme les pensées des choses les plus contingentes et les plus variables, sont également immuables et également éternelles. Il faut par conséquent que tout cet ensemble d'êtres finis, que Dieu a produit dans le temps, ait existé de toute éternité dans l'intelligence et dans la volonté divine.

« Il est évident, dit encore S. Anselme, qu'avant que toutes choses fussent faites il y avait dans l'*intelligence* de la Nature

---

(1) Monol. chap. VIII. Nous avons retrouvé avec plaisir cette même idée chez M. Blanc-St.-Bonnet, liv. 1, pag. 112.

(2) *Ab initio et ante secula creata sum, et usque ad futurum seculum non desinam.* Ecclesiastic. XXIV, 14.

suprême, l'essence, la qualité et le mode qui devaient les constituer. C'est pourquoi, bien que les choses qui ont été faites ne fussent rien en elles-mêmes avant d'être faites, en tant qu'elles n'étaient pas encore ce qu'elles sont maintenant, et qu'il n'existait en outre aucune matière dont elles pussent être faites; cependant *elles étaient quelque chose par rapport à l'intelligence créatrice, par laquelle et selon la loi de laquelle elles devaient parvenir à l'être* (1). »

Si donc nous voulons nous former des notions de plus en plus complètes sur l'origine du monde et sur ses véritables rapports avec Dieu, nous devons, en remontant à sa source, chercher à comprendre, comment le monde a existé dans l'intelligence éternelle avant sa création dans le temps; comment de toute éternité, à côté de la connaissance absolue que Dieu a de lui-même comme Être infini, a nécessairement existé la pensée d'un ensemble d'êtres finis, relatifs et créés; et cela de telle manière que nous concevions qu'en se connaissant de toute éternité lui-même, Dieu a dû concevoir aussi de toute éternité, et par un seul et même acte d'intelligence, l'idée de ce monde et de tout ce que ce monde renferme.

Pour arriver à ce point, c'est-à-dire, pour nous rendre raison de cette existence éternelle du monde dans la pensée de Dieu, nous n'avons qu'à appliquer à l'intelligence divine les mêmes lois nécessaires et immuables qui président à notre propre pen-

---

(1) « Nullo pacto fieri potest aliquid rationabiliter ab aliquo, nisi in facientis ratione præcedat aliquod rei faciendæ quasi exemplum, sive ut aptius dicitur, forma, vel similitudo, aut regula. Patet itaque, quoniam priusquàm fierent universa, erat in ratione summæ naturæ, quid aut qualia, aut quomodo futura essent. Quare cum ea quæ facta sunt, clarum sit nihil fuisse antequàm fierent, quantum ad hoc, quia non erant quod nunc sunt, neque erat ex quo fierent; non tamen nihil erant, quantum ad rationem facientis, per quam et secundùm quam fierent. » (Monol. cap. IX.)

sée, et qui ne sont autre chose que le reflet en nous des idées éternelles de Dieu même.

C'est en nous une loi générale et immuable, une loi sur laquelle repose tout l'*ordre intelligible* de nos pensées, que les notions de l'Être de soi, de l'Être absolu, éternel, infini, impliquent, comme corrélatifs nécessaires, les idées de l'être *par autrui*, de l'être qui commence dans le temps, de l'être fini, relatif et variable. Toutes ces notions premières, types éternels et sources de toute réalité comme de toute possibilité *intelligible*, se supposent réciproquement, et ne sauraient se concevoir les unes sans les autres.

Et s'il en est ainsi en nous, il n'en est pas autrement dans l'intelligence divine ; car ce qui est nécessaire a par là même une valeur universelle. Ou plutôt, la raison unique, pourquoi ces notions à la fois nécessaires et éternelles se trouvent dans notre intelligence finie et relative, c'est qu'elles existent de toute éternité dans l'intelligence incréée, dont notre raison n'est que l'image et l'expression passagère.

Or de là il suit que Dieu ne saurait se connaître lui-même sans concevoir, dans son intelligence qui comprend tout, l'idée de ce qui n'est pas lui, mais de ce qui peut exister par lui.

Ainsi, en se concevant lui-même comme Être de soi, comme Être absolu, indépendant, immuable, Dieu conçoit en même temps, et ne peut ne pas concevoir l'idée d'êtres existants *par autrui*, c'est-à-dire, existants par lui, d'êtres finis, variables et dépendants de lui.

De même, en se connaissant comme intelligence incréée, comme sagesse infinie, Dieu conçoit la pensée d'une intelligence créée, d'une sagesse relative et finie, manifestée hors de lui.

Enfin, en se concevant comme liberté absolue, comme souveraine perfection morale, comme Sainteté infinie, l'intelligence divine conçoit en même temps, et par un seul et même acte,

l'idée d'une liberté relative et conditionnelle, la pensée d'une perfection morale et d'une sainteté finies.

Maintenant, pour réduire ces choses à une conception précise, rassemblons toutes ces idées diverses par lesquelles Dieu se connaît de toute éternité, et que notre raison seule distingue entre elles; rassemblons-les, dis-je, en une seule et même idée. Cette idée formera dans l'intelligence divine, l'idée que Dieu a de lui-même, la grande idée du *Moi-divin;* idée une, simple et indivisible, absolue, éternelle, infinie, comme l'Être infini lui-même, dont elle est l'éternelle et l'adéquate représentation.

Réunissons de même dans une seule idée toutes les notions diverses, par lesquelles Dieu a eu de toute éternité la conscience de ce qui n'est pas lui, mais de ce qu'il se connaît capable de produire; et cette idée, également une et indivisible, constituera, dans l'intelligence divine, l'idée du monde; idée éternelle, comme Dieu lui-même, et dont le monde, avec tout ce qu'il renferme, n'est que la *réalisation dans le temps.*

Qu'est-ce donc que l'idée du monde dans l'intelligence divine? C'est l'idée que Dieu, en se connaissant lui-même, conçoit nécessairement de ce qui n'est pas lui; de ce qui par conséquent n'est pas réellement, mais qui peut être par lui; c'est, si l'on veut, l'idée éternelle du *non-moi divin.* Et de même que le monde créé n'est autre chose que l'ensemble des êtres qui ne sont pas Dieu, de même l'idée éternelle du monde en Dieu n'est autre chose que l'idée d'un ensemble d'êtres pouvant représenter hors de Dieu et par Dieu dans le temps, ce que Dieu est en lui-même et par lui-même de toute éternité.

XIV. Mais, dira-t-on peut-être, en admettant que Dieu conçoit l'idée du monde en se connaissant lui-même, et cela, par la raison que l'idée du monde est l'idée de ce qui n'est pas Dieu, ne semble-t-il pas que l'idée du monde ainsi conçue soit une idée sans objet fixe ni précis? que ce soit plutôt l'idée

vague et flottante d'un monde *en général* que la pensée du monde actuel, ou d'un ordre quelconque de choses déterminées?

Il est vrai, en effet, qu'au premier abord l'idée du fini nous apparaît comme une idée essentiellement vague et indécise par elle-même; car quelque degré de perfection que nous supposions à un être fini, nous pouvons toujours le concevoir de plus en plus parfait jusqu'à l'infini. Cela fait qu'en considérant le monde comme un ensemble d'êtres nécessairement finis, nous nous sentons naturellement portés à croire qu'une infinité de mondes, tout à fait différents et plus parfaits les uns que les autres, doivent être également possibles. D'où il s'ensuivrait effectivement que ni l'idée d'un ensemble d'êtres déterminés, ni par conséquent l'idée de ce monde, ne sauraient s'expliquer par la seule connaissance que Dieu a de lui-même comme Être infini.

Cette difficulté disparaît, et l'idée du monde se présente dans un jour tout différent, dès que, cessant nous-mêmes d'envisager le monde d'une manière vague et abstraite, nous venons à fixer nos regards sur la *fin* que l'intelligence divine doit s'être proposée dans la création de ce monde.

En effet, s'il est vrai de dire que le monde, même considéré en général et par conséquent le monde quel qu'il puisse être, ne saurait exister que dans un certain but déterminé, il en résulte que tout ce qui appartient au monde se rapportant à une seule et même fin, doit aussi être subordonné à une seule et même pensée générale. Et dès lors l'idée du monde pris dans son ensemble nous apparaît nécessairement comme une idée tout à fait positive et déterminée par le but même dans lequel le monde a été conçu de toute éternité dans l'intelligence divine.

Voyons donc quel est le but que Dieu doit s'être proposé en produisant hors de lui des êtres créés : ce but ne saurait être en dernier résultat que la manifestation extérieure des perfections

divines; car Dieu possédant éminemment toute perfection et toute réalité possible, un monde, quel qu'il soit, ne saurait être qu'une manifestation extérieure et finie des perfections qui sont infinies en Dieu.

Et pour ce qui est de la manière de se manifester dans le monde, la pensée conçoit que Dieu se propose naturellement de se produire au dehors d'une manière digne de lui, c'est-à-dire, d'une manière analogue à ce qu'il est en lui-même.

Dieu voudra donc manifester ses perfections dans ses œuvres d'une façon à la fois parfaite et complète; c'est-à-dire, qu'il voudra les manifester dans *tout leur ensemble*, et conformément à l'éternelle harmonie qui règne entre elles.

Or, pour raisonner avec le Docteur angélique, Dieu se connaît en lui-même non seulement comme Être de soi, comme existence nécessaire et immuable, mais surtout comme intelligence et comme liberté, comme vérité et comme sagesse, comme bonté et comme sainteté suprêmes. Par conséquent, pour que les perfections divines puissent se révéler dans leur ensemble, il faudra dans le monde des êtres représentant non seulement les attributs absolus de Dieu, mais surtout ses perfections morales; il faudra que sa liberté, sa sagesse et sa sainteté absolues y soient représentées par une liberté, une sagesse et une sainteté conditionnelles et finies; il faudra, en un mot, dans le monde créé, un ensemble d'êtres doués, comme Dieu même, de facultés intellectuelles et de qualités morales (1).

---

(1) S. Thomas, dans son livre *Contre les Gentils*, établit cette thèse par une foule d'arguments différents, dont voici le principal : « Ad hoc quod *perfectè divinæ bonitatis repræsentatio per creaturas fieret*, oportuit, ut supra ostensum est, non solùm quod res bonæ fierent, sed etiam quod ad aliorum bonitatem agerent. Assimilatur autem aliquid alteri in agendo, quando non solum eadem est species actionis, sed etiam idem *modus agendi*. *Oportuit igitur ad summam rerum perfectionem*, quod essent aliquæ creaturæ, quæ agerent hoc modo, quo Deus agit. Ostensum est autem supra,

Je vais plus loin, et j'ajoute qu'en ne considérant même le plan de la création que dans sa plus haute généralité, on ne saurait lui assigner aucun but digne de Dieu, ni même un but quelconque, s'il ne devait y entrer des êtres doués d'intelligence et de volonté.

A quelle fin en effet Dieu pourrait-il produire quoi que ce soit hors de lui, supposé qu'il ne doive exister aucun être intelligent? Dieu ne peut vouloir se manifester à lui-même, puisqu'il se connaît invariablement de toute éternité et selon tout ce qu'il est. Quel serait donc le but de toutes les merveilles que l'Être suprême pourrait opérer hors de lui, si aucun être intelligent n'était capable de les voir ni de les admirer (1)? Dans quelle vue enfin Dieu manifesterait-il ses perfections infinies, ou pour mieux dire, *à qui* saurait-il se manifester, s'il ne devait pas produire des êtres capables de le connaître et de l'aimer? *Il est évident*, a dit Malebranche, *que Dieu ne peut créer des esprits que pour le connaître et pour l'aimer* (2); il est également évident, ajouterons-nous ici, que Dieu ne saurait créer un monde que pour le faire connaître et pour se faire connaître par lui à des intelligences capables de l'aimer.

Mais une fois arrivés à l'existence d'êtres intelligents, il ne nous reste qu'un pas à faire, pour que l'idée du monde, telle qu'elle existe de toute éternité en Dieu, nous apparaisse comme une idée tout à fait claire et précise. Car c'est dans cette existence même des êtres intelligents, que nous allons trouver la clef, la dernière solution du problème qui nous occupe.

Par cela seul qu'il existe des êtres intelligents, libres, et dès lors maîtres de leurs *actions*, la loi éternelle, qui n'est autre

---

quod Deus agit per intellectum et voluntatem. Oportuit igitur, aliquas creaturas esse *intelligentes et volentes*. » (Contrà Gent., lib. 2, Cap. 46.)

(1) Numquid confitebitur tibi pulvis? Ps. XXIX, 10.

(2) *Recherche de la vérité, Préface.*

chose que la raison de Dieu même, demande nécessairement que ces êtres soient obligés d'*agir* en tout conformément à ce que prescrit la raison qui leur a été départie. Ou bien, par cela seul que Dieu produit des êtres doués de raison, et capables de le *connaître*, la loi éternelle du devoir et de la justice impose nécessairement à ces êtres l'obligation de *reconnaître* Dieu pour ce qu'il est, pour leur créateur, leur bienfaiteur et le maître souverain de toutes choses, et de conformer par conséquent toutes leurs actions à sa volonté suprême, sainte, immuable (1).

Ainsi la seule existence des êtres intelligents entraîne nécessairement l'existence d'une *loi*, d'une règle d'*action*, d'un ensemble de *devoirs* à remplir; elle entraîne en un mot l'existence nécessaire d'un *ordre moral*.

L'ordre moral, l'accomplissement du devoir suppose la liberté, porte tout entier sur la liberté; car autant le devoir est nécessaire en lui-même, autant l'accomplissement en doit être libre et volontaire.

Mais, si le devoir doit s'accomplir librement, il faut aussi, et par la même raison, que l'être qui l'accomplit ait le pouvoir de ne l'accomplir point, puisque de là dépend tout le prix, tout le mérite, l'essence même de tout acte vraiment moral; elle dépend de la faculté d'agir ou de n'agir pas conformément à ce que la loi prescrit, et suppose dès lors nécessairement le *pouvoir* de mettre la volonté (le *vouloir*) en opposition avec ce qu'exige le *devoir*.

Rien n'est donc plus évident, rien n'est plus certain *à priori*, ni plus *éternellement* vrai, que la noble destination de toute

---

(1) Dans les livres de certains mystiques de l'Asie, appelés *Suphis*, il est écrit « que Dieu au commencement des choses, ayant rassemblé tous les esprits, leur demanda, *s'ils ne se reconnaissaient pas obligés d'exécuter toutes ses volontés;* » et que tous répondirent « Oui. » C'est une grande et évidente vérité présentée sous une forme dramatique qui l'anime. (De Maistre, *Examen de la philos. de Bacon, tom. 2, chap. XIX*).

créature raisonnable à concourir librement à l'accomplissement de la loi du devoir, ou ce qui est la même chose, à l'accomplissement des décrets éternels de Dieu. Et la loi qui ordonne, par cela seul qu'il existe des êtres intelligents, que Dieu soit reconnu par eux pour le maître souverain de toutes choses, demande que ces mêmes êtres intelligents se décident par un libre choix, par une détermination volontaire, à rendre à Dieu les hommages qui lui sont dûs, et qu'ils aient par conséquent aussi le pouvoir de lui refuser ces hommages, de vouloir se suffire à eux-mêmes en prenant leur propre volonté pour règle de leurs actions, et leur propre vie pour centre et pour fin dernière de leurs affections.

Or, tout cela posé, nous croyons en pouvoir tirer cette conclusion importante et décisive, que c'est en dernier lieu la loi éternelle du *devoir*, et par conséquent la loi de la *liberté morale*, qui constitue la *loi suprême* de toute la création.

Et puisque le monde ne saurait exister, ni même se concevoir sans un ensemble d'êtres intelligents et moraux, il en résulte que dans le plan du monde, tel qu'il a été conçu de toute éternité, toutes les idées de l'intelligence divine ont dû se rapporter en dernier lieu à cette même loi de la *liberté morale*, et lui être subordonnées comme à une pensée dominant toutes les autres pensées.

Ainsi donc, d'une part, et c'est la conclusion à laquelle nous voulions arriver, la nature même des êtres intelligents, c'est-à-dire, l'ensemble de toutes leurs facultés, dispositions et qualités tant intellectuelles que morales, sera créé de manière que ces êtres intelligents se trouvent dans une parfaite liberté de *vouloir* ou de *ne vouloir point* ce qui leur aura été prescrit comme *devoir*. D'autre part, dans le monde visible et matériel lui-même, tout va être conçu et disposé de telle sorte, Dieu va s'y révéler à tel point, que la liberté des créatures intelligentes subsiste toujours tout entière, et ne puisse recevoir aucune atteinte,

par un excès de ténèbres, ni par un trop vif éclat de lumières (1).

Voilà, pour nous résumer, comment, dans le plan du monde tel que Dieu l'a conçu de toute éternité, tout se rapportant en dernier lieu à une seule et même pensée, à une seule et même fin, l'idée du monde n'est pas du tout une idée vague et flottante, mais une idée parfaitement déterminée, déterminée par le but que Dieu s'est naturellement proposé en créant le monde, et conséquemment par les lois mêmes de l'intelligence divine. Voilà aussi pourquoi et en quel sens nous avons cru pouvoir dire qu'en se connaissant de toute éternité lui-même Dieu a conçu aussi de toute éternité l'idée de ce qui n'est pas lui, et que cette idée, du moins dans ce qu'elle a d'essentiel et de fondamental, n'est autre chose que l'idée de ce monde et de tout ce qu'il renferme.

XV. Toutefois, et c'est une dernière réflexion par laquelle nous finissons, de ce que Dieu conçoit nécessairement l'idée du monde en se connaissant lui-même, gardons-nous de croire qu'il en résulte pour Dieu la moindre nécessité de produire le monde hors de lui ; gardons-nous, par exemple, de nous imaginer que l'existence réelle du monde soit inséparable de l'idée du monde, comme cette idée elle-même est inséparable de l'intelligence divine.

C'est là encore un des écueils contre lesquels on a vu échouer les divers systèmes engendrés par le rationalisme moderne.

Pour le philosophe rationaliste, Dieu est comme pour nous l'Être infini, et le monde l'ensemble des êtres finis et relatifs ;

(1) Cette vérité semble avoir été touchée par Pascal, lorsqu'il dit dans ses admirables *Pensées*, que *le dessein de Dieu*, en se révélant dans ses œuvres, *est plus de perfectionner la volonté que l'esprit. Or*, ajoute-t-il, *la clarté parfaite ne servirait qu'à l'esprit et nuirait à la volonté.* (Pensées, tom. 2, pag. 39, Bruxelles, 1837.)

il admet avec nous entre l'idée de l'infini et l'idée du fini les mêmes rapports originels qu'entre les idées de l'être et du non-être, du nécessaire et du contingent, du moi et du non-moi. Mais toujours fidèle à son principe fondamental, ou plutôt toujours égaré par cette *erreur-mère*, d'après laquelle le principe et la mesure de toutes choses se trouveraient dans les seules idées de la raison et dans leurs rapports nécessaires, il lui arrive, ici comme ailleurs, d'étendre toujours la même nécessité logique de la pensée à la réalité des existences, et de confondre ainsi toujours les choses les plus distinctes et même les plus opposées.

Ainsi, de ce qu'au point de vue logique l'idée de l'infini ne peut se concevoir sans l'idée corrélative du fini, le rationaliste, au lieu d'en conclure simplement avec le philosophe chrétien, que l'*idée* du fini est *inséparable de la connaissance* éternelle que Dieu a de lui-même comme Être *infini*, prétend au contraire que l'Être infini ne saurait *exister* sans des êtres finis, ni par conséquent Dieu sans le monde. Confondant ce que la philosophie chrétienne a toujours su si bien distinguer, l'*ordre intelligible* des idées avec l'*ordre réel* des choses, qui n'est que la *libre réalisation du premier* (1), il soutient que, de même que les *idées* du fini et de l'infini sont *logiquement* inséparables, de même aussi l'existence *réelle* du monde, comme ensemble d'êtres finis, est inséparable de l'existence divine, et que par conséquent Dieu ne saurait exister, ni être conçu, ni se connaître lui-même sans le monde, pas plus que le monde ne saurait exister ni se concevoir sans Dieu.

D'après ce principe, ce n'est pas en vertu de la connaissance qu'il a de lui-même comme Être infini que Dieu conçoit l'idée

---

(1) Tout le monde sait que l'*identité de l'idéel et du réel* constitue le principe fondamental des systèmes panthéistiques de Spinosa, de Fichte, de Schelling et de Hegel.

du monde, c'est au contraire seulement par suite et à l'aide de l'*existence effective* du monde que Dieu même parvient à se connaître, à avoir la conscience de soi. C'est-à-dire, l'Être suprême, au lieu de se connaître lui-même et de connaître toutes choses en lui-même et par lui seul, ne se connaît, dans les principes du rationalisme, que dans le monde et par le monde. En dernière analyse, l'idée du monde n'est plus le *résultat* de la connaissance que Dieu a de lui-même, c'est au contraire cette connaissance même, que Dieu a de soi, qui est le *résultat*, je ne dis pas seulement de la simple *idée* du monde, mais de son *existence réelle et effective*. De sorte qu'en résumé le monde est à la fois la condition *sine qua non* et le principe générateur de la connaissance que Dieu a de lui-même ; le monde fait donc partie non seulement de l'essence et de l'existence, mais encore de l'intelligence et de la conscience divines.

En raisonnant ainsi, le rationaliste ne s'aperçoit pas des contradictions sans nombre qui sortent de toute part de sa doctrine ; il ne se doute pas qu'il renverse lui-même ce qu'il donne pour base de tout savoir humain.

Eh quoi en effet ! il n'admet d'autre principe de connaissance, ni d'autres règles du vrai que les notions universelles, et ce sont ces notions mêmes qu'il finit par nier et par anéantir. Il reconnaît et doit reconnaître que les idées du fini, du contingent et du relatif, sont aussi *nécessaires* en elles-mêmes, et aussi inhérentes à la raison, que les idées de l'infini et de l'absolu ; et on le voit ensuite qui soutient que l'infini et le fini ne sont en réalité qu'une seule et même chose, que les êtres *contingents* ne sont pas moins *nécessaires* que l'Être *nécessaire* lui-même. Je le demande, n'est-ce pas détruire les idées mêmes du fini et de l'infini, du contingent et du nécessaire ? N'est-ce pas vouloir, que le fini ne soit pas fini, que le contingent ne soit pas contingent ? Enfin, n'est-ce pas brouiller et confondre toutes les idées les plus

simples et les plus fondamentales de cette même raison à l'aide de laquelle on prétend tout construire?

Le philosophe chrétien raisonne d'une manière bien différente et, j'ose le dire, tout autrement logique. Il sait reconnaître dans sa source la valeur transcendante des idées nécessaires. A l'exemple de tous les penseurs supérieurs depuis Platon jusqu'à Leibnitz, il considère ces idées comme les types éternels de toute réalité intelligible, comme les formes immuables de tout ce qui passe et finit (1). Mais plus ces idées lui paraissent nécessaires et immuables en elles-mêmes, plus à ses yeux les rapports qui les unissent sont indestructibles, et plus les différences qui les séparent sont ineffaçables. Il admet donc le fini et le contingent, comme il admet l'infini et le nécessaire; mais il veut que le fini soit et reste toujours, pour l'intelligence divine aussi bien que pour l'intelligence créée, tout le contraire de l'infini; il veut que le contingent, à son tour, soit et demeure à jamais synonyme de ce qui n'est point nécessaire, de ce qui peut par conséquent être ou n'être pas (2).

Partant de là, il repousse par avance comme éternellement absurde la seule pensée que l'infini puisse jamais devenir fini, ou que les êtres contingents puissent exister d'une existence nécessaire, et il trace ainsi d'une main ferme la ligne de dé-

---

(1) Voici comment s'exprime S. Augustin sur les idées éternelles de l'intelligence divine. « *Ideæ sunt principales quædam formæ, vel rationes rerum stabiles atque incommutabiles, quæ ipsæ formatæ non sunt, ac per hoc æternæ, ac semper eodem modo se habentes, quæ divinâ intelligentiâ continentur. Sed cum ipsæ neque oriantur, neque intereant, secundum eas tamen formari dicitur omne, quod oriri et interire potest, et omne, quod oritur et interit.* » (S. August., in lib. 83 quæst., quæst. 46.) Ces mêmes principes se retrouvent chez tous les plus grands écrivains chrétiens tant du moyen âge que des temps modernes.

(2) *Non necesse esse, et posse non esse æquipollent*, dit quelque part S. Thomas.

marcation la plus tranchante qu'il soit possible de concevoir entre Dieu et le monde qui est son ouvrage.

Il va plus loin, et quoique déjà suffisamment convaincu que le monde ne saurait exister qu'en vertu d'une libre causalité, il trouve dans l'idée même du *contingent* une nouvelle preuve de cette vérité importante.

Il conçoit en effet de la manière la plus claire que le contingent étant ce qui n'est pas nécessaire, ce qui peut être ou n'être point, ne saurait avoir pour principe qu'une cause qui puisse également agir ou n'agir pas, une cause par conséquent qui, lorsqu'elle agit, agit parce qu'elle veut agir, et non parce qu'elle s'y trouve forcée par aucune nécessité de nature, puisque cette nécessité même détruirait de nouveau ce qu'il y a de plus indestructible dans la raison, la différence essentielle, l'opposition ineffaçable entre le contingent et le nécessaire, entre le relatif et l'absolu.

Voilà enfin, comment le philosophe chrétien, en s'appuyant sur ces mêmes notions dont le rationalisme fait un abus si étrange parce qu'il n'en comprend ni la nature, ni la portée, parvient de la manière à la fois la plus simple et la plus scientifique, je ne dis pas, à fonder *à priori*, ni à tirer de son propre fonds, la connaissance de Dieu et de ses œuvres, mais à justifier à ses propres yeux comme aux yeux de la raison la plus exigeante, et à défendre à jamais contre les prétentions de toute fausse science, les données supérieures de cette foi révélée, d'après laquelle un Dieu personnel, libre et indépendant a fait toutes choses, parce qu'il l'a voulu, et de la manière qu'il l'a voulu :

Omnia, quæcumque voluit, fecit.

A. Tits.

PHILOSOPHIE.

II.

DE LA CONNAISSANCE CONSIDÉRÉE DANS SES DEUX ÉLÉMENTS, LE SAVOIR ET LE CROIRE.

Si l'on considère les connaissances humaines sous leur forme purement subjective, abstraction faite de ce que sont en eux-mêmes les objets de ces connaissances, on reconnaîtra aisément qu'elles se résolvent toutes en visions et en affirmations. En effet, l'homme ne les possède qu'autant qu'il les aperçoit, et il ne peut les apercevoir sans leur attribuer aussitôt une mesure quelconque de réalité, c'est-à-dire sans affirmer que chacune d'elles correspond à la notion qu'il a, soit du vrai, soit du faux, soit de l'incertain. Vainement objecterait-on à l'universalité de cette règle qu'il ne voit pas ce qu'il connaît toujours sous le même aspect, qu'il ne l'investit pas toujours du même degré de certitude, car les éléments dont le *connu* humain est formé produisent et expliquent ces variations. La vision tantôt nette et tantôt confuse se dilate ou se contracte; l'affirmation de positive qu'elle était devient négative ou flotte irrésolue, mais la présence de l'une implique invariablement la présence de l'autre, et leur chan-

geante dualité apparaît partout où l'entendement humain ne s'atrophie pas au milieu des ténèbres d'une ignorance absolue.

Ainsi connaître, c'est voir et affirmer, ou ce qui revient au même, c'est savoir et croire. En effet, le mot *savoir*, dans son acception rigoureuse, ou du moins dans celle où nous le prenons, signifie seulement la conscience des idées pures, la vision des apparences que l'homme découvre ou rencontre soit à l'aide des organes dont il dispose, soit par intuition ou par induction, apparences indépendantes de l'interrogation qu'il leur fait subir quand il leur demande d'où elles viennent, ce qu'elles impliquent, si elles sont ou ne sont pas les images plus ou moins fidèles de quelque réalité interne ou externe. Compris de cette manière, le *savoir* est une condition de la connaissance, et non la connaissance elle-même, car l'homme qui n'aurait encore affirmé ni son *moi*, ni ses perceptions, ni les causes qui les produisent, serait à l'état d'idiotisme pur, ce qu'est un miroir reflétant des rayons qui ne lui apprennent rien, pas même sa propre existence et la leur. Animez ce verre inerte, donnez-lui la faculté de voir, et non seulement il ne connaîtra point encore, mais il ne possédera même pas la partie la plus importante, la partie vitale du savoir, puisque l'idée de réalité n'est possible qu'en vertu d'une affirmation, et qu'ainsi, avec toutes ses conséquences et toutes ses applications, elle lui échappera nécessairement. Mais du moment où l'homme commence à user, qu'on nous passe cette expression, de la puissance affirmative dont il est doué, cette grande lacune s'amoindrit graduellement, et il sait davantage à mesure que ses croyances s'étendent et se multiplient. Nous disons ses croyances, car lorsqu'il croit, il ne fait autre chose que constater la somme de réalité, de vérité que renferme son savoir, et comme l'affirmation, telle que nous la concevons, est la parole interne et toujours sincère qui énonce cet acte, comme nous ne la confondons pas avec le verbe matériel, dont

le menteur abuse pour tromper les hommes, elle est évidemment identique avec la croyance.

Quand l'âme sait, et croit à ce qu'elle sait, elle a un connu, parce que d'une part elle voit des apparences, et que de l'autre ces apparences ne sont plus pour elle des ombres vaines, des formes vides, quelque chose au dessus du néant et au dessous de l'être. Par l'affirmation elle les spécialise, elle les qualifie, elle leur attribue des objets, elle les identifie avec eux, et complète ainsi la connaissance que le savoir avait seulement ébauchée. Or, celui-ci se compose évidemment d'une multitude de parties qui diminuent par l'oubli, s'accroissent ou se transforment par des visions nouvelles ou plus claires, et chacune d'elles est non moins évidemment l'objet d'une croyance spéciale. L'homme qui n'a conservé qu'un souvenir confus des événements de la veille ne les sait pas comme hier il les savait, et grâce à la perplexité où le jette la faiblesse de sa vision rétroactive ou *mémoire,* il ne les affirme plus avec une égale précision. Le chrétien qui vient de lire le Koran et la Cyropédie pourra bien les savoir aussi bien qu'il sait l'Évangile; mais il est fermement convaincu en premier lieu que les auteurs du Livre divin disent la vérité, en second lieu que Mahomet ne la dit pas, et en troisième lieu qu'il y a incertitude quant à une partie considérable du récit de Xénophon. Ces exemples suffisent pour faire saisir d'une manière pratique la différence essentielle, radicale qui existe entre le savoir et le croire, en même temps qu'ils démontrent combien, dans son étendue et son intensité, chacun d'eux est indépendant de l'autre.

S'il est incontestable que nous ne savons jamais rien sans l'affirmer d'une manière quelconque, il est tout aussi certain que nous ne pouvons rien affirmer de ce que nous ignorons complétement; non qu'il soit nécessaire de comprendre, c'est-à-dire de voir la raison et la manière d'être de chaque objet, de savoir ce

qu'il est en lui-même, son origine, ses propriétés et ses attributs, pour être convaincu de sa réalité, car nous croyons en Dieu, et avec le matérialiste nous croyons à la matière, bien que nous n'ayons qu'un savoir très limité de ce qu'est *Dieu*, de ce qu'est cet univers dans lequel se meut notre organisme physique. Mais le connu apparaît alors comme partie d'un tout, ou comme indice d'existences substantielles ou logiques encore invisibles. Nous savons alors que devant nous, à moitié ou entièrement plongées dans une impénétrable obscurité, il y a des inconnues, et la croyance nette et précise quant aux objets ou aux aspects aperçus tombe dans le vague des conjectures, ou s'incline humblement devant le voile que le savoir ne peut lever. Celui-ci donc est la limite fatale, aussi bien que l'aliment nécessaire du croire, et de plus, il en est le complément obligé, puisque nos affirmations n'ont de valeur subjective qu'autant que nous les voyons, que nous en avons conscience, que nous les savons, en sorte qu'à la rigueur on pourrait définir la connaissance une croyance aperçue. Toutefois, et nous le répétons, il ne s'agit point ici de la valeur intrinsèque du *croire*, car l'homme étant un être fini, et par cela même faillible, ses affirmations ne prouvent que le jugement porté par lui sur ses propres perceptions, et l'on ne peut, à priori du moins, en induire qu'il demeure toujours dans le vrai, ou en d'autres termes, qu'il y a invariablement équation exacte entre son affirmation et l'objet affirmé. Trop souvent son croire est positif dans ce qui n'est pas, négatif dans ce qui est, et trop souvent encore, il hésite incertain entre ces deux seules expressions de toute vérité objective. En effet, tout objet est ou n'est pas, et il serait par trop absurde de supposer que nos incertitudes puissent affecter son essence. A cet égard, elles sont aussi impuissantes que nos erreurs elles-mêmes.

Le savoir est d'autant plus vaste qu'il embrasse un plus

saisir les apparences placées dans le champ de sa vision, soit pour les y faire arriver, et nous les partagerons à cause de leurs fonctions si diverses en entendement, raison, imagination et mémoire. Par son entendement, l'âme aperçoit tout ce qu'elle aperçoit à commencer par elle-même, et cela sous les formes déterminées par ses affirmations, formes tantôt franchement accusées et délimitées, tantôt vagues au point de s'évanouir en simples conjectures, ou vides jusqu'à n'être que d'oiseuses rêveries. Par sa raison, elle étend la portée de son rayon visuel en remontant des conséquences, en descendant des affirmations que déjà il avait aperçues, à de nouvelles affirmations, à de nouvelles conséquences. Par son imagination elle engendre des apparences, dont elle affirme, à mesure qu'elles éclosent, la réalité négative, et enfin par sa mémoire, avec ou sans le concours de son imagination, elle ressuscite les apparences du passé pour leur donner dans une mesure quelconque, la fraîcheur du présent. De ces grandes divisions de l'intelligence, il en est trois, l'entendement, l'imagination et la mémoire, qui marchent sans règles fixes, sans direction qui leur appartienne, en subissant deux impulsions souvent contradictoires, l'une qui vient du monde extérieur et l'autre de l'âme elle-même. Mais la raison a sa marche propre ; elle obéit à des lois qui sortent de sa nature, et l'âme, lorsqu'elle entreprend de la tromper ou de lui faire violence, ne parvient pas toujours à l'écarter de sa voie. Cette faculté forme par conséquent une véritable exception, et à ce titre elle mérite de notre part un examen spécial.

La raison découvre l'inconnu à l'aide du connu, ou en d'autres termes, ainsi que nous venons de le dire, elle se saisit d'affirmations, de conséquences déjà aperçues, et par des procédés qui dépendent entièrement de sa structure intime, elle arrive à des affirmations, à des conséquences jusqu'alors ignorées. La

logique n'est autre chose que l'ensemble, ou si l'on veut, la science de ces procédés, lesquels par eux-mêmes n'ont rien de libre, rien d'arbitraire, en sorte qu'en recourant à l'un d'eux, l'analogie, l'on pourrait soutenir, sans trop s'éloigner de la vérité, que la raison est l'instinct des êtres intelligents. En effet, s'ils sont placés dans le même milieu, s'ils opèrent sur les mêmes données, si leurs facultés volitives ne les trompent, ni ne les égarent, ils arriveront à des résultats identiques par des moyens semblables entre eux au degré où le sont, dans des circonstances analogues, les actes instinctifs des animaux. Ainsi le veut l'allure en quelque sorte mécanique, et à ce titre, uniforme des raisons humaines, lesquelles, abstraction faite d'apathies et d'incapacités purement personnelles, tiendront toutes le même langage, quand elles agiront sur des éléments pareils, et qu'elles ne subiront aucune influence étrangère à leur nature. Et comme on ne saurait admettre, n'importe en quelle circonstance, que toutes les volontés s'entendront pour les faire fléchir d'un même côté et dans une même mesure, l'accord de toutes les raisons n'est évidemment possible qu'aux conditions que nous avons énumerées, et par une conséquence nécessaire, on est obligé d'admettre qu'elles ont été pleinement remplies partout où cet accord existe. Alors la concordance des prémisses reçoit le nom de témoignage, d'assentiment universel et l'harmonie de toutes les raisons, personnifiée dans celui de raison collective, communique à toutes ses conclusions une autorité irrésistible. Mais si l'on s'imaginait que cette autorité dépend du nombre des raisons en rapport les unes avec les autres, on tomberait dans une erreur pardonnable tout au plus à des panthéistes. Ceux-là ont un intérêt direct à inventer je ne sais quelle raison humaine, une et souveraine à la fois qui n'appartient à aucun de nous, et dont nous jouissons par indivis, semblable en cela au troupeau parqué sur un pâturage

communal. Évidemment, ils ne peuvent appuyer cette singulière hypothèse sur rien de logique, et nous ne craignons pas de le dire, le témoignage de la raison générale serait la plus misérable de toutes les démonstrations, si elle ne constatait, dans le sens que nous avons attaché à ces mots, l'état parfaitement normal de chaque raison individuelle. Donnez au premier homme venu la certitude, que la force logique dont il est doué se développe libre des obsessions qui si fréquemment la corrompent ou l'altèrent, et sans s'inquiéter de ce que pensent les autres hommes, il réputera ses affirmations aussi vraies que si déjà l'assentiment du genre humain les avait rectifiées. Isolé, son témoignage vaudra le leur : ce seront des infaillibilités ou des faillibilités égales, disant la même chose, parce qu'elles n'ont et ne peuvent avoir que la même chose à dire. Que si chez un peuple donné, elles appliquent à certains faits, à certains hommes, la notion commune du bien et du mal, la parole qu'elles prononcent alors reçoit le nom d'opinion publique, et bien qu'elle ne présente pas à beaucoup près les mêmes garanties que l'assentiment donné par l'humanité entière, son ascendant est tel qu'à juste titre, on l'a bien souvent proclamée la reine du monde. Produite par l'harmonie des raisons particulières d'une seule nation, d'une seule société, elle est ou ignorée ou rejetée ailleurs, et, ce qui est bien plus grave, on conçoit qu'un peuple puisse ou déduire une conviction commune de quelque grossier préjugé, ou s'incliner en masse, et dans la même direction, devant un grand intérêt collectif, l'honneur de la patrie par exemple. Cette double hypothèse qui est évidemment inadmissible quand on l'applique à toute notre espèce, entre dans le domaine du possible, lorsqu'il s'agit d'un assemblage d'êtres humains qu'unit trop souvent la puissance d'une même erreur, d'un même désir. Le témoignage national ne saurait donc être considéré comme la preuve à priori,

péremptoire et irréfragable, que les raisons qui concourent à le donner sont à leur état normal, et par conséquent à lui seul, il ne démontre rien.

A son tour, la volonté se ramifie en attention, en volition libre et en volition pure ou séparée de la liberté. Par l'attention l'âme éveille son intelligence et s'en sert pour observer ce qui se passe en elle ou devant elle. Par la volition libre, elle conçoit des désirs, elle a des vouloirs; elle se choisit sa voie, y persiste ou la change avec ou sans l'aveu de sa raison. Par la volition pure, elle est mouvement, action, force spontanée, et cette force rayonnant sur ses autres puissances est la vie qui les anime, le secret ressort d'où procède toute leur énergie. Mais ces trois facultés se tiennent de si près, elles sont tellement inséparables dans leurs manifestations, qu'en règle générale on peut, sans courir risque de se tromper, les prendre pour les formes diverses d'une faculté unique. En effet, l'homme ne peut vouloir, user de sa liberté, qu'après avoir observé; car autrement ses volitions libres n'auraient point d'objets, et par cela même faute de volitions possibles, il ne pourrait exercer le pouvoir qu'il a de vouloir ou de ne pas vouloir; d'une autre part, il ne saurait être attentif qu'en vertu de sa volition pure, par un acte qui est en même temps un acte de volition libre au degré du moins où nous sommes des agents libres et responsables. Il y a donc fusion habituelle de ces trois forces, et nous n'aurions pas songé à les distinguer les unes des autres si, dans des circonstances données, ainsi que nous le verrons bientôt, l'homme ne perdait l'usage de sa volition libre tout en déployant une grande intensité d'attention et de volition pure.

Cependant les forces volitives de l'âme sont unies d'une manière non moins intime à ses forces intellectuelles, car on ne peut concevoir la manifestation des unes sans le concours

des autres. Comment la volonté sous sa triple forme deviendrait-elle active, si l'intelligence ne lui présentait des objets, moyens ou termes de son activité, et d'une autre part, comment l'intelligence se développerait-elle si la volonté ne lui prêtait pas la force-motrice dont elle est l'unique dépositaire? Mais cette dépendance réciproque échappe presque toujours à l'âme, et elle attribue, habituellement du moins, l'honneur d'avoir produit chacune de ses actions au groupe de facultés qui y a le plus contribué ou qui a été principalement en évidence. Ainsi, lorsqu'elle use de son entendement, de sa mémoire, de sa raison, de son imagination, elle confond ces facultés au simple état de puissance avec ces mêmes facultés après qu'elles sont sorties de cet état, et elle oublie que jamais leur passage du repos au mouvement ne se serait opéré, si la volonté ne fût intervenue. Ainsi encore, quand elle s'arrête à quelque détermination nettement formulée en tant que détermination, elle aperçoit clairement que la volonté agit alors, mais elle perd de vue que cette faculté aurait été incapable de former et de réaliser, au degré où elle le peut, la moindre de ses résolutions si l'intelligence ne lui avait signalé avec un ou plusieurs buts, une ou plusieurs routes pour y arriver. Cependant, où dans l'orgueil de son indissoluble unité elle ne voit aucune distinction, il y en a une très réelle, et qui explique la prodigieuse influence des facultés volitives sur la raison humaine.

Celle-ci éprouverait de moins fréquentes perturbations si la volonté ne pouvait agir sur elle que d'une manière directe, en lui faisant ouvertement violence, car lorsque cela arrive, l'âme réussit rarement à se cacher à elle-même les efforts qu'elle est obligée de faire, et du moment où elle se les avoue, les lois de la logique reprennent leur cours accoutumé. Mais elle tourne les obstacles qu'elle ne peut briser, en dirigeant son entendement de façon à ce qu'il ne puisse découvrir que ce qu'elle veut.

Alors elle obtient des données à sa guise, et les livre à sa raison, laquelle opérant d'après de faux aperçus, en déduit par l'effet même de sa rectitude naturelle, des résultats erronés. Cette seconde cause d'erreur est sans contredit la plus ordinaire, parce que l'entendement n'a aucune tendance qui lui soit propre, en sorte qu'il serait complétement à la merci de la volonté, si bien souvent le monde extérieur ne la dominait elle-même. Ainsi naissent la plupart des dissidences humaines. Elles seraient moins âpres, si presque toujours, grâce à la différence des points de départ, les convictions les plus opposées n'étaient pas également *rationnelles*. C'est que les disputants écartent de leur pensée tantôt certains objets, tantôt certains aspects seulement, selon le vouloir qui les préoccupe ; et comme il n'est pas chez les uns ce qu'il est chez les autres, leurs entendements divergent à leur insu, et, par une conséquence nécessaire, ils finissent par aboutir à des conclusions très diverses, mais auxquelles ils tiennent avec d'autant plus d'opiniâtreté que chacun d'eux a conscience que sa raison n'est pas en défaut. Nous disons *que leurs entendements divergent à leur insu*, car l'action des forces volitives n'est aisément saisissable que lorsqu'elles rencontrent soit dans leurs propres conflits, soit ailleurs, de vives résistances. Affranchissez-les de toute entrave, et pour les retrouver sous l'enveloppe des forces intellectuelles qui les cachent alors, il faudra un travail que l'âme, ainsi que nous l'avons dit, se décide rarement à faire.

Nous n'étendrons pas plus loin nos recherches sur la nature des rapports qui existent entre ces deux groupes de facultés ; car si nous ne nous trompons, nous en avons dit assez pour pouvoir déterminer la part de chacun d'eux dans la génération des connaissances humaines. Des deux éléments qui constituent celles-ci, le premier, la vision, le savoir, procède évidemment de l'intelligence, bien qu'elle ne puisse le produire sans la coopé-

ration de la volonté, laquelle sous le nom d'attention le rend d'abord possible, et ensuite, comme volition, réagit dans une mesure quelconque sur sa forme et son étendue. Mais si l'on ne peut élever aucune difficulté sérieuse quant à l'origine du *savoir*, il n'en est pas de même en ce qui concerne le second élément de la connaissance, l'affirmation, le croire. Lui aussi est-il engendré par l'action directe des forces intellectuelles et l'action indirecte, accessoire en quelque sorte, des forces volitives, ou bien les unes et les autres agissant dans une proportion inverse, est-il un acte pur de la volonté éclairée par l'intelligence, comme le savoir est un acte pur de l'intelligence mue, soutenue, quelquefois dirigée par la volonté? Il y a là un problème d'une incontestable importance, et quelque difficile qu'en soit la solution, nous oserons l'entreprendre, parce que du mot de cette obscure énigme dépendent, au moins en grande partie, les conditions de cette certitude suprême, sans laquelle toute affirmation humaine se résout en un misérable *peut-être*.

L'intelligence, dans son état présent, a-t-elle qualité pour rien affirmer, peut-elle à l'aide du mouvement que lui communique la volonté, produire un seul acte de foi positive ou négative, mais rationnelle dans ses motifs? Telles sont les premières questions que nous sommes obligés de nous poser, et elles impliquent à ce point de vue un nouvel examen des facultés intellectuelles de l'homme. Que se démontre-t-il par l'action de son entendement et de sa mémoire? Incontestablement rien, pas même l'existence de ces deux forces, et par conséquent, ce n'est point par elles qu'il peut se prouver la réalité des objets dont elles lui donnent ou lui conservent la notion. Qu'est cette notion elle-même? Est-elle distincte des êtres dont elle semble le reflet, ou bien ne vivent-ils qu'en elle et par elle? Certes l'imagination n'illumine point de ses capricieux rayons l'abîme où l'entendement et la mémoire se débattent aveugles et impuissants. Si donc

il est donné à l'intelligence de les faire sortir du chaos de leurs incertitudes, elle le devra, elle ne peut le devoir qu'à la raison. Celle-ci du moins saura se servir des matériaux qu'ils lui auront amassés; elle les triera, les comparera, les discutera, et si elle y trouve les éléments d'une argumentation solide, elle arrivera sans encombre à des conclusions en vertu desquelles nous pourrons, preuves logiques en main, affirmer par exemple que le sujet est ou n'est pas identique à l'objet; que le moi humain est quelque chose de réel, ou bien que ses pensées, avec tout ce qu'elles renferment, ne sont que les vaines illusions d'une illusion tout aussi vaine qu'elles. Voilà ce que les philosophes rationalistes demandent depuis bien longtemps à la faculté dont ils ont emprunté le nom, et voilà ce que malheureusement elle ne leur a point encore donné, puisqu'ils sont forcés, quand ils veulent affirmer leur propre existence, de faire intervenir le sens intime (1), de reconnaître qu'ils croient à cette existence sans autre garantie que le sentiment qu'ils en ont. Et cependant que peut la raison en tant que raison, c'est-à-dire, en tant que force logique, tant qu'elle n'a point formulé la preuve de cette affirmation initiale? Qui ne voit que son point de départ étant d'une manière nécessaire à la fois et générale l'existence du sujet, toutes ses déductions subséquentes, toutes les affirmations venues à la suite de celle-là, seront, sans qu'on puisse en excepter

(1) Par sens intime nous entendrons dans tout le cours de ce travail 1° le sentiment qu'a l'homme de la réalité de ses idées en *tant qu'idées*; 2° le sentiment qu'il a, lorsque ses idées se rapportent à un objet, qu'elles sont distinctes de cet objet; 3° le sentiment qu'il a que les objets de ses idées ont une réalité propre et que ses idées en sont le reflet, la représentation.

Ainsi limité et ainsi défini, le sens intime n'est plus que le *sens* de la réalité objective et subjective, de cette réalité que l'homme ne peut atteindre par aucun autre moyen et qui comprend le *moi* aussi bien que le non-moi, lorsque le *moi* devient son propre objet.

une seule, entachées d'un vice radical, puisqu'il suffira de contester le fait primitif et générateur qu'elle est incapable d'établir, pour faire écrouler les unes sur les autres, comme les pierres d'un édifice sans base, ses prémisses les plus claires, ses conséquences les plus évidentes. Et qu'on ne dise pas que la fameuse proposition de Descartes « je pense, donc je suis » dissipera ces épaisses ténèbres; car elle énonce seulement deux manifestations du sens intime, lequel affirme en premier lieu que je pense, et en second lieu que le néant ne pense pas. Évidemment la raison n'est ici pour rien, et l'on a peine à s'expliquer comment un pareil génie a pu prendre pour une démonstration irréfutable, ce qui n'est évidemment qu'une double pétition de principe.

Or, cette impuissance de la raison tient à sa nature. Vide de toute véritable invention, dénuée de toute originalité, elle ne peut fonctionner, qu'on nous passe le mot, qu'à l'aide d'affirmations qu'elle n'a point conquises, qui lui viennent d'ailleurs, et dont ensuite avec une admirable diligence, elle forme le tissu d'autres affirmations, chacune desquelles devient à son tour la matière d'affirmations nouvelles. Mais parmi ces innombrables syllogismes qui s'épanouissent les uns dans les autres, choisissez en un au hasard, et si vous demandez au guide qui vous a mené jusque-là de vous reconduire à son point de départ primitif, vous finirez par arriver à une majeure radicale que la raison a acceptée, qu'elle suppose incontestable, sans autre preuve, sans autre garantie que le témoignage du sens intime. Elle déduit donc et conclut toujours sous la réserve d'affirmations antérieures qu'elle n'a point vérifiées, et comme ni l'entendement, ni la mémoire, ni l'imagination n'ont pu les engendrer, nous sommes bien obligés d'admettre ou que l'intelligence n'a point reçu le pouvoir d'affirmer, ou que le sens intime constitue en elle une cinquième faculté. Or, cette dernière proposition ne

saurait être sérieusement soutenue que par ceux qui confondent le sens intime considéré en soi avec la perception que nous en avons. Mais alors pourquoi distinguent-ils les forces volitives des forces intellectuelles? Est-ce que nous connaissons les forces volitives autrement que par leurs manifestations, et leurs manifestations autrement que par une vision tout intellectuelle? Si donc cette fusion leur répugne, s'ils établissent une différence essentielle entre ces deux systèmes de forces vives, à cause de la différence non moins radicale de leurs fonctions, au même titre, si nous ne nous trompons beaucoup, ils sont tenus de reconnaître que le sens intime ne relève pas de l'intelligence.

En effet, ainsi que nous l'avons dit, les facultés intellectuelles ne communiquent directement qu'avec le monde des idées. Leur nature les y tient enfermées, et c'est à cause de cela que de leur seule autorité, elles ne peuvent attribuer ni au moi ni au non-moi, une vitalité propre, une existence indépendante de la vision qui les leur manifeste. Peut-être parviendront-elles, dans leur isolément des autres puissances de l'âme, à coordonner les images apparues devant elles, à les étendre, à saisir leurs rapports, mais alors elles partiront d'une ombre et arriveront à des ombres; car leur horizon ne comprendra que l'idéal, et faute d'un point d'appui emprunté au monde du réel, de la substance, prémisses et conclusions, tout flottera dans le vague des hypothèses. Voilà ce que la philosophie allemande semble n'avoir compris qu'à moitié. Après d'incroyables efforts pour constater rationnellement l'existence substantielle du *moi*, elle a bien fini par renoncer à cette chimérique entreprise, et sur les deux rives du Rhin, en Prusse comme à Bruxelles, les plus fervents de ses disciples seraient peut-être peu satisfaits si nous les confondions avec la pensée dans laquelle ils se regardent, si l'on osait contester la valeur intrinsèque que, d'une manière si peu

logique, ils s'accordent à eux-mêmes. Cependant cette école n'en persiste pas moins à demander à l'intelligence pure la preuve que le non-moi a aussi sa réalité distincte, et l'intelligence lui livre ce qu'elle a, un néant immense où toutes les certitudes objectives se dissolvent en impalpables fantômes. Comment en serait-il autrement, puisque les facultés intellectuelles ne peuvent sortir de l'idéal, sans se transformer, sans perdre le véritable caractère auquel on les reconnaît? Exiger d'elles, avant qu'elles ne l'aient reçu d'ailleurs, nous ne disons pas l'affirmation, mais même la simple notion du vrai, de la substance, c'est demander à l'aveugle qui n'aperçût jamais le soleil, le sens du mot couleur, au sourd de naissance, ce que nous entendons par musique. Mais ce que l'intelligence ne fait, ni ne peut faire, le sens intime l'accomplit. Éveillé par l'idée, il franchit la limite qu'elle ne peut dépasser, et rencontre aussitôt le sujet dont elle procède, l'objet dont elle est le reflet. Toutefois comme il n'a guère que les attributs du tact, dans les ténèbres où il s'aventure, il ne touche qu'à la surface des êtres, il ne pénètre pas les essences, et, par conséquent, il ne les distingue les unes des autres qu'à l'aide de propriétés trop saillantes, si nous osons le dire, pour qu'il puisse s'y tromper. Examinateur infatigable il vérifie à ce degré toutes les idées qui surgissent dans l'âme, l'idée du moi avec ses facultés si diverses, l'idée du non-moi dans la multitude de ses apparitions, et l'âme qui assiste à tous ses labeurs, avec toutes ses autres puissances, s'empare des résultats qu'il obtient, et acquiert par lui, au profit de son intelligence, la notion du vrai en soi, de l'absolu, de l'être. Privée de sens intime, elle errerait au hasard, semblable au navire jeté sans boussole et sans étoile sur l'infini des mers. Armée de cette merveilleuse force, elle n'a plus une seule vision qui ne soit complexe, qui ne se compose en premier lieu de la vue d'un objet interne ou externe, sous sa forme purement idéale, et en

second lieu de la vue du travail de vérification auquel le sens intime soumet à la fois l'idée et l'objet. Cependant l'âme n'aperçoit dans l'ordre des temps aucune différence entre ces perceptions, et comme elle les reçoit toutes les deux de son intelligence, elle est naturellement amenée d'abord à la prendre pour la puissance génératrice de l'une et de l'autre, puis à supposer simple, la double idée qui les lui représente. Mais l'idéal n'en demeure pas moins le domaine propre et unique de l'intelligence; le vrai, la substance, l'absolu n'en constitue pas moins le domaine exclusif du sens intime, et par conséquent ces deux systèmes de forces diffèrent entre elles d'une manière trop essentielle pour qu'il soit permis de les classer ensemble.

Ainsi que nous venons de le dire, l'âme ne communie avec l'objet, ne le sépare de l'idée pure, ne pénètre jusqu'au réel qu'à l'aide de son sens intime, lequel n'ayant rien de logique, affirme même dans ses hésitations, et ne démontre pas, en sorte que la foi radicalement irrationnelle qu'elle a en lui est le mobile déterminant de toutes les croyances humaines. Sans doute par sa raison, elle développera et commentera les affirmations qu'il lui a livrées; elle les comparera entre elles, et vérifiera logiquement leurs rapports avec les conséquences qui en découlent. Mais encore ici, elle interpellera son sens intime, et ne croira à sa raison que lorsqu'il lui aura affirmé que c'est bien cette faculté qui agit, et qu'elle agit dans toute la rectitude de son indépendance. Le sens intime donc est l'affirmateur universel; c'est de lui que procède le *croire,* et comme l'intelligence est la source du *savoir,* on ne peut évidemment concevoir de connaissance qui ne soit en même temps un acte de l'intelligence et un acte du sens intime. Mais si le sens intime n'est pas une force intellectuelle, nous sommes nécessairement obligés d'admettre ou qu'il constitue un ordre spécial, *sui generis,* dans le dénombrement des puissances de l'âme, ou qu'il appartient au groupe des facul-

tés volitives. Laquelle de ces deux hypothèses faut-il admettre? C'est ce que nous allons examiner.

Des deux alternatives que nous venons de poser, la première semble au premier abord la plus naturelle, et nous l'accepterions sans aucune difficulté, si elle n'impliquait dans les croyances du genre humain un accord qui n'existe pas. On ne peut, en effet, attribuer au sens intime une place à part, le détacher du groupe des facultés volitives qu'à la condition d'en faire le tact des esprits dans le sens où l'entendement est leur regard. Mais ainsi compris, il n'aura par lui-même rien de libre, et de quelque côté que la volonté le dirige, il rencontrera fatalement dans les idées qu'elle le charge d'explorer les réalités qu'il doit y trouver. Les hommes recevront donc chacun de son sens intime les mêmes données, les mêmes solutions, et il n'y aura parmi eux de divergence possible qu'au degré où ils auront, avec plus ou moins de fréquence, interrogé une faculté incapable de donner des réponses différentes à des questions pareilles. Telle est la conséquence dernière de cette hypothèse, et nous n'avons pas besoin de dire combien peu elle est justifiée par les faits. Néanmoins nous hésiterions encore à ne voir dans le sens intime qu'une des formes principales de la volition, si les considérations suivantes nous paraissaient moins puissantes.

Tout le monde sait que le *croire* se partage en croyances communes à tout le genre humain, et en croyances variables en ce sens que sur les mêmes points elles sont ou peuvent être diverses. Les premières n'ont rien de démontrable, rien de logique et cependant elles sont les mêmes chez tous les hommes, car il est dans notre nature d'affirmer les objets de ces croyances aussitôt que nous les apercevons. Elles présentent ainsi le caractère d'une irrésistible fatalité, et c'est ce qui leur donne une universalité qu'elles n'auraient certainement pas, si elles étaient soumises à l'action du libre arbitre, si celui-ci, usant de son droit, pouvait

briser l'accord unanime avec lequel nous les accueillons. Ainsi le plus insensé des hommes n'a jamais sincèrement douté, soit de la réalité propre du sujet et de l'objet, soit de la rectitude naturelle de nos procédés logiques. Il y a là trois actes de foi positive que nous faisons à chaque instant de notre vie, et nous appelons *évidence* l'impossibilité où nous sommes de ne pas les faire. Le sens intime qui nous les enseigne agit ici, nous le reçonnaissons, comme il le ferait toujours et en tout, s'il n'avait rien de volitif. Mais la liberté qui lui manque dans la génération des croyances communes lui est rendue aussitôt qu'il entre dans la région des croyances variables. Là, les affirmations les plus opposées s'entrechoquent avec une effrayante violence. L'anarchie y règne, la discorde y domine, et ce flux et reflux d'opinions contraires tient si peu à la divergence des idées pures, aux différences qui existent dans le savoir, à la faiblesse de quelques raisons individuelles, que tous les jours on voit des hommes sachant les mêmes choses et doués d'une même puissance logique se fractionner dans leurs croyances, être les uns athées ou panthéistes, les autres protestants ou catholiques. Comment expliquer ce chaos si l'on ne fait pas intervenir la volonté dans l'orgueil de son libre arbitre, si l'on n'admet point qu'elle égare la raison, tantôt en ne lui livrant que des prémisses fausses ou imparfaites et tantôt en lui imposant des affirmations que la raison aurait hâte de désavouer si elle était abandonnée à elle-même. Mais la volonté qu'est-elle dans la forme qu'elle prend alors, sinon le sens intime lui-même, le sens intime rendu à cette liberté dont il est radicalement privé, quand il reçoit de nous le nom significatif de sens commun? Accepter une autre théorie, ce serait poser en fait que les affirmations humaines découlent de deux sources différentes, puisque celles qui sont libres procèdent évidemment de la libre volonté. Toutes viennent donc, si nous ne sommes dans l'erreur, de la même faculté, faculté qui dépend

de la volition pure ou de la volition libre, selon qu'elle même elle produit des croyances nécessaires ou des croyances variables.

L'identité du sens intime avec la volonté apparaîtra d'une manière plus évidente encore si l'on tient compte des difficultés que l'homme rencontre, lorsqu'il essaie de tracer une ligne de démarcation entre les deux catégories du croire. Le passage de la première à la seconde est tellement insensible, l'habitude d'une part, l'absence de tout contradicteur de l'autre, suffisent si bien pour donner à une croyance libre l'aspect d'une croyance nécessaire, qu'afin d'échapper à toute méprise, nous sommes souvent obligés de recourir au témoignage de l'assentiment universel, et s'il nous fait défaut, nous ignorons alors si c'est le sens intime soumis à l'empire d'une irrésistible fatalité, ou le sens intime soustrait à cet empire qui affirme en nous. Certes la conscience humaine n'éprouverait pas de pareilles incertitudes, si ces deux ordres de convictions procédaient de deux facultés aussi distinctes entre elles que le sont l'intelligence et la volonté, s'il y avait entre les deux formes qu'affecte le sens intime une autre dissemblance que celle qui distingue la volition pure de la volition libre, si enfin le sens intime ne dépendait pas de la volonté, tout en se scindant entre les deux groupes de forces dont elle se compose, selon qu'il implique ou selon qu'il exclut l'usage de la liberté. Que si cette preuve ne suffit pas, nous en chercherons une autre, indirecte il est vrai, dans les enseignements mêmes de l'Église. Ne reconnaît-elle pas le mérite de la foi et par cela même ne déclare-t-elle point que l'affirmation des vérités qu'elle enseigne est un acte moral, un acte de liberté, un acte de volonté? Elle admet donc implicitement que notre puissance d'affirmation, c'est-à-dire, le sens intime est une puissance volitive, lorsqu'elle agit avec le concours de notre libre arbitre, et nous le demandons, est-il possible de supposer que le sens intime change de nature quand il est privé de ce concours.

Toutefois l'on se tromperait fort si l'on s'imaginait que nous entendons par croyances libres des affirmations que l'homme fait ou défait, uniquement au gré de ses désirs; car même sous ce rapport, son pouvoir est limité par ses croyances nécessaires. Ainsi parmi ces dernières est la foi que nous avons tous dans la rectitude naturelle de notre raison, et par cela même, nous ne pouvons croire à ce qu'elle désavoue nettement. Mais alors la volonté agit sur l'entendement, et au degré où elle le peut sur la raison elle-même. Elle présente d'abord à celle-ci de fausses données que le sens intime, placé sur le terrain de sa liberté, affirme plus ou moins distinctement; ensuite elle séduit la raison en lui montrant des conclusions que le sens intime vient également affirmer comme étant vraies, et la raison trompée les accepte comme si elle les avait elle-même enfantées. Toutefois la raison réagit sans cesse contre cette double influence, et les efforts volitifs de l'âme, parvenue à mettre le faux à la place du vrai, auront été d'autant plus grands que, dans chaque circonstance donnée, le vrai sera plus évident, c'est-à-dire, touchera de plus près à une croyance nécessaire. L'erreur donc, lorsqu'elle procède d'une ignorance *cherchée, voulue,* a encore une limite et la volition libre la plus énergiquement trempée ne se jouera jamais que dans une certaine mesure, des lois de la logique. Le contrôle que les croyances communes exercent sur les croyances variables est un fait d'autant plus digne d'attention, qu'il fournit un argument d'une grande puissance à ceux qui acceptent avec nous la doctrine des causes finales. En effet, toutes les vérités que le sens intime admet fatalement sont d'une telle nature, que l'existence du genre humain serait bouleversée et compromise si elles pouvaient être sérieusement niées ou seulement mises en doute. Où en serions-nous s'il était donné à l'homme, non pas en vaines paroles et philosophiquement, mais avec sincérité, dans ses actes, de récuser le témoignage de la mystérieuse faculté qui

lui certifie sa propre réalité et la réalité de tout ce qui l'entoure, qui lui apprend à distinguer l'état de veille de l'état de sommeil, qui enfin lui garantit l'existence de son organisme physique et l'empêche de n'y voir qu'une insaisissable illusion? Heureusement la Providence n'a point permis que l'incrédulité humaine allât jusque là. Aussi esclaves de leur sens intime que le reste des mortels, les philosophes auront beau s'indigner de l'impuissance où ils sont de se démontrer rationnellement les vérités conservatrices dont ils subissent le joug, ces vérités n'en domineront pas moins toute leur conduite, et l'idéaliste dont les les lèvres nient le *non-moi* ne le niera jamais dans ses actes. Amusant son loisir des fantômes qu'il s'est créés, il les délaissera quand la sincérité de ses apparentes convictions sera mise à l'épreuve, et parvint-il à maîtriser ses croyances nécessaires assez longtemps pour qu'un conseil de famille fût obligé de le placer aux petites maisons, même là, dans cet asile protecteur, le sens intime retrouverait bientôt sa première autorité et le malade ne tarderait pas à s'avouer que *le sujet n'est pas identique à l'objet.*

Cependant si l'on peut conclure de ce qui précède, en premier lieu que le sens intime engendre le *croire* et en second lieu qu'il relève de la volonté, on ne saurait néanmoins en inférer que même dans ce qu'il a de fatal, il puisse conduire l'homme à la connaissance du vrai absolu, puisque la légitimité de notre puissance d'affirmation, c'est-à-dire, son infaillibilité au degré où elle va, reste toujours à démontrer. En effet la certitude suprême dont nous cherchons les lois a pour condition première la véracité même du sens intime, et assurément il y aurait témérité à le prendre pour juge dans sa propre cause, à supposer, sans autre garantie que son seul témoignage, qu'il ne peut se tromper. Nous ne nous abusons pas sur les difficultés que présente la vérification de ce *vérificateur* universel, et néanmoins elles ne

sont peut-être pas entièrement insurmontables. Qu'est-ce que la vérité ? Toutes les écoles philosophiques répondront à la fois que la vérité est une affirmation qui fait équation avec son objet. Mais cette définition si rigoureusement exacte est d'une désespérante inutilité, car nous ne gagnons rien à savoir ce qu'est la vérité en soi tant que nous n'avons pas appris à connaître les signes qui la caractérisent par rapport à nous, ou, en d'autres termes, dans quelles circonstances nous aurons le droit de dire ou de ne pas dire : « voilà une affirmation qui fait équation avec son objet. » L'homme donc, pour être assuré de quoi que ce soit, a évidemment besoin d'une formule plus large, d'un moyen facile de connaître, non seulement ce qu'est en elle-même toute affirmation vraie, mais encore de distinguer les affirmations vraies de celles qui ne le sont pas, et cette formule plus courte que la première et tout aussi scientifique, la voici : « La vérité est ce qui est vrai pour Dieu. » L'Être qui voit tout, qui sait tout, qui fait tout, l'Être infini, en un mot, est incontestablement le seul qui puisse dire avec la certitude de ne jamais errer, que ses affirmations sont absolument et nécessairement égales aux objets dont elles attestent l'existence et les propriétés. Quant à l'homme, à quel titre viendrait-il s'attribuer une pareille prérogative, ou, en d'autres termes, revendiquer pour lui-même le privilége de l'infaillibilité? Est-ce sa raison qui lui démontrera que, dans l'échelle des êtres intelligents, il n'en est pas de finis comme lui, mais possédant une raison, un sens intime construits sur un tout autre modèle que les siens, et par cela même arrivant à des affirmations à la fois toutes différentes, et grâce à leur nature supérieure, bien plus vraisemblables? Sans doute le rationaliste niera que le génie qui règle peut-être les mouvements de notre planète puisse ne pas admettre par exemple que tout effet implique une cause, que les trois angles d'un triangle donnent 180°, et il aura raison si le génie dont nous supposons

l'existence reçoit ses affirmations d'un sens intime, d'une puissance logique, semblables aux facultés analogues dont le rationaliste est doué. Mais si elles ne le sont pas, et comment savoir *à priori* qu'elles le sont, l'objection disparaît d'elle-même. Et ce génie où prendra-t-il le gage de sa propre certitude? Comment se démontrera-t-il que les profondeurs de l'espace ne recèlent aucun être plus grand encore que lui, et affirmant le contraire de ce qu'il affirme. Épuisez la hiérarchie des existences finies, montez, montez sans cesse, et nulle part vous ne trouverez le siége de cette certitude suprême qui est la certitude de la certitude; nulle part, tant que vous n'aurez point franchi l'abîme qui sépare le créé de l'incréé, tant que votre pensée ne se sera point élevée jusqu'au trône de l'Éternel.

Ainsi l'athée lorsqu'il nie Dieu, le panthéiste quand il dissout la Divinité dans le flot commun de toutes les existences, brisent, autant qu'il est en eux de le faire, le seul Être qui puisse leur révéler le vrai absolu, leur apprendre le degré de confiance qu'ils doivent accorder à leur sens intime, et dès lors que leur reste-t-il, sinon un impitoyable scepticisme dont la dure étreinte broiera toutes leurs croyances, et les réduira à cet excès d'idiotisme qu'ils seront sans foi dans leur propre réalité, parce qu'ils seront sans foi dans leur puissance de rien affirmer. Voilà du moins où ils en viendraient rationnellement, si, à force d'inconséquences, ils n'échappaient à cet excès d'opprobre. Les plus hardis, les plus orgueilleux, nous avons hâte de le dire, ont su se ménager une autre issue. S'il faut les en croire, la raison humaine est investie de je ne sais quelle royauté sur le vrai; elle le fait, et le défait à sa guise; car il est partout où elle le voit, et il ne saurait être où elle ne le voit pas. Mais ce système qui n'est autre chose que la déification de l'homme par l'attribution d'un sens intime, d'une raison infaillible ou suprême, ce système, qui met à la place du Dieu vivant, le Dieu Kant, le Dieu Hegel, le

Dieu Krause, le Dieu Cousin, sur quoi repose-t-il? Où est l'argument solide, la preuve logique que l'on produit à l'appui? Seraient-ce par hasard les ténébreuses doctrines de ces grotesques divinités, les contradictions où elles tombent, leurs énigmes sans mots, qui justifient une pareille apothéose? Laissons là ces hommes. Ils ont rempli leur tâche; ils nous ont appris comment s'y prennent les hautes intelligences quand elles veulent se suicider.

Affirmer Dieu, et connaître le vrai de Dieu, voilà donc la seule manière rationnelle d'arriver au vrai absolu. Or, la connaissance de ce vrai implique comme condition fondamentale que nous soyons faits à l'image de l'Être infini; car si son intelligence et sa volonté ont d'autres attributs, une autre manière d'agir que notre intelligence et notre volonté, si chacun de nous ne lui ressemble pas comme le portrait à l'original, nous serons nécessairement dans l'impuissance de reproduire dans l'ordre du fini, les idées, les affirmations divines, puisque les instruments convenables nous manqueront entièrement. Au contraire, si nous sommes les copies de ce parfait modèle, nous pourrons, dans la mesure où nos facultés auront conservé la pureté de leur forme primitive, avoir confiance en elles; car sauf l'ineffaçable différence entre le créateur et la créature, nous saurons que le sens intime de Dieu affirme ce qu'affirme notre sens intime, que ce qui est logique pour nous est logique pour lui, et quand nous aurons une foi positive dans une vérité quelconque, nous y croirons, non pas parce qu'elle est vraie pour nous, mais parce qu'elle est vraie pour Celui qui ne peut se tromper.

Certes nous n'avons pas besoin de démontrer que l'homme ne peut, à l'aide de ses seules facultés, deviner, et, à plus forte raison, se prouver à lui-même cette glorieuse ressemblance. Jamais il n'eût osé la rêver. Jamais dans le délire de son orgueil, il ne se la fût attribuée, si Dieu même ne lui eût appris les splendeurs de son origine, ne lui eut révélé qu'il l'avait fait à son image.

Croyez au XXVI^e^ et au XXVII^e^ versets du premier chapitre de la Genèse, si vous tenez à croire en quelque chose, à votre sens intime, à votre raison, à votre être, aux êtres qui vous entourent. Tout cela est réel, si Moïse a fidèlement répété la parole du Créateur; mais aussi malheur à vous si vous méconnaissez la céleste mission du législateur des Hébreux, car alors toute certitude vous échappera; vous ne serez plus qu'une idée pure, moins qu'une idée; vous serez à peine un *peut-être*, un je ne sais quoi, le fruit problématique du monstrueux accouplement de la substance avec le rien, ce qui n'a de nom dans aucune langue, pas même dans celle du rationalisme.

Résumons-nous. L'homme ne peut arriver à la véritable certitude qu'en usurpant les attributs de Dieu, ou bien en admettant qu'il est fait à l'image de Dieu. Sa volition pure, plus forte que sa volition libre, proclame le premier de ces deux moyens plus impraticable encore que sacrilége. Le second par conséquent est le seul auquel il puisse logiquement recourir, s'il tient à pouvoir affirmer la légitimité de son sens intime et de sa raison. Cependant la révélation mosaïque sans laquelle ce dernier refuge manquerait à son intelligence ne saurait être scindée. L'homme est tenu de la repousser tout entière ou de la recevoir tout entière avec les conséquences qui en découlent, avec les révélations dont elle se déclare la préface. Mais aussi, quand il l'aura acceptée, il saura de quelle manière, lui, l'image du Très-Haut, il est déchu de sa perfection primitive, comment s'est altérée la ressemblance qui faisait rejaillir sur sa nature finie l'infaillibilité de son Créateur, et, au lieu de s'étonner des erreurs où il tombe si souvent, grâce à la corruption de son sens intime, il bénira son père qui est aux cieux, de lui avoir conservé ou rendu toutes les certitudes nécessaires au grand œuvre de sa réhabilitation.

C. De Coux.

HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE.

III.

ÉTUDES SUR LA PHILOSOPHIE CATHOLIQUE CONTEMPORAINE EN FRANCE.

Depuis trois siècles, c'est-à-dire, depuis la fameuse réforme opérée par Luther, le monde intellectuel présente un coup d'œil fort étrange. Sur tous les problèmes de la spéculation comme sur tous les points de la pratique, pour toutes les questions qui se rattachent à l'une des branches de nos connaissances, il y a entre les hommes scission profonde, lutte vive et acharnée. Deux principes ennemis sont toujours en présence et se disputent la victoire : l'un, l'élément du mal, de l'anarchie, de l'orgueil; l'autre, l'élément du bien, du bon, de l'ordre. Cette division nette et tranchée se reproduit surtout dans la philosophie. On l'y trouve sous les noms de Rationalisme et de Tradition, de Panthéisme et de Catholicisme, ou bien encore de Raison et de Foi.

Je n'ai pas pour but, dans ce mémoire, de suivre le développement parallèle des systèmes de philosophie religieuse et des systèmes anti-catholiques. Ma tâche est moins haute. J'ai cir-

conscrit le cercle de mes recherches aux travaux les plus remarquables qu'ont produits, à notre époque, les penseurs chrétiens.

Deux motifs principaux m'ont guidé dans le choix de cette matière. En premier lieu, pour mieux juger du fondement des insolentes clameurs et des oracles de mort que, dans ces derniers temps, nos ennemis n'ont cessé de répéter contre le catholicisme et sa prétendue décrépitude (1), j'ai voulu étudier l'état actuel de la science catholique; et, à la vue de cet arbre magnifique qui semble vivre aujourd'hui d'une vie toute nouvelle et posséder une sève si riche et si puissante, j'ai été amené à reconnaître, abstraction faite des promesses divines qui assurent l'immortalité à la divine Église du Christ, que le catholicisme est bien éloigné de la mort, qu'il commence au contraire une puissante période de développement et de progrès.

Un autre motif encore m'a engagé à vous parler de la science catholique contemporaine. C'est qu'il se rencontre quelquefois des hommes même d'un grand renom qui, s'abstenant de porter un arrêt de condamnation aussi absolu sur le catholicisme, veulent bien reconnaître sa puissance pour guérir certaines maladies morales. Ils pensent qu'il est merveilleusement propre à dissiper l'incertitude et le désordre, la confusion d'idées si commune de nos jours; qu'il convient parfaitement à ces esprits qui demandent à la religion plus d'appui pour leur faiblesse que d'aliment pour leur activité, parce qu'il a des satisfactions pour leurs désirs et des remèdes pour leurs souffrances. Mais quant

(1) *La religion catholique a fait son temps;* ces mots sont comme stéréotypés dans la plupart des productions de l'incrédulité moderne. Les Saints-Simoniens, qu'un jour a vus naître pour être réduits le lendemain à un complet oubli, s'étaient surtout signalés par leur empressement à parsemer des fleurs de leur éloquence la tombe du catholicisme. Les disciples de Fourier et tous les panthéistes plus spéculatifs continuent aujourd'hui cet ingrat labeur dont s'était chargée l'École Progressive.

aux esprits d'une trempe plus scientifique, qui se distinguent par une grande activité intellectuelle et personnelle, et dans la tendance religieuse desquels il y a plus de soif que de lassitude, les écrivains dont nous parlons semblent croire que le catholicisme ne peut plus leur convenir (1). Or n'y a-t-il pas une injure sanglante contre nos saintes doctrines, à venir prétendre que l'accès du monde scientifique leur est désormais fermé. Mais en dehors des idées religieuses, où est donc aujourd'hui la philosophie vraiment digne de ce nom? Qu'on nous la nomme. Quel est le philosophe dans les rangs de nos adversaires qui ait fait avancer la science d'un seul pas, qui ait seulement résolu d'une manière certaine et complète les grandes questions de l'origine, de la nature et de la destinée de l'homme? Si l'on reporte au contraire son regard sur la philosophie catholique, quel grand spectacle! Le christianisme a tout dit, a tout révélé; il n'a laissé sans réponse aucun problème. Il a élevé le regard de l'homme à des hauteurs que n'aurait même pu soupçonner la sagesse de ce monde laissée à ses seules ressources. Il a donné le mot des redoutables énigmes contre lesquelles s'était toujours inutilement épuisée la raison des sages de l'antiquité. Et aujourd'hui encore les plus beaux talents philosophiques de l'époque, n'appartiennent-ils pas à l'école catholique?

Écoutons à ce sujet le témoignage d'un écrivain peu suspect. Dans une longue préface qu'il a mise en tête de sa traduction des *Fragments de Philosophie* du professeur anglais William Hamilton, M. Louis Peisse parlant de l'école théologique (2), qui a, selon lui, l'irréparable tort d'être impossible, parce que re-

(1) Voyez l'article, d'ailleurs si remarquable, de M. Guizot, publié par la Revue Française en 1838 et intitulé : *Du catholicisme, du protestantisme et de la philosophie en France.*

(2) C'est le nom que les rationalistes sont convenus de donner à la philosophie catholique.

faire le passé est une entreprise insensée contre laquelle se révoltent obstinément et la raison du philosophe et l'instinct des masses (1), convient après ces condoléances obligées, que les écrivains de cette école laissent assez loin derrière eux, en originalité de vues, en puissance dialectique, en pénétration métaphysique et en érudition, la plupart de ceux des autres écoles régnantes; que leur critique générale des doctrines psychologiques et politiques du XVIII^e^ siècle est surtout particulièrement remarquable par le choix des points d'attaque et par les formes polémiques; et qu'il n'y a aucun des anciens problèmes ontologiques et psychologiques, tels que ceux de la spiritualité et de l'immortalité de l'âme, de l'action divine dans l'ordre physique et moral, de l'origine et de la nature des idées, qu'ils n'aient su rajeunir en quelque sorte par les nouveaux aspects qu'ils y ont introduits, et surtout par leur talent de style, de discussion et d'exposition (2). Vous le voyez, le rationalisme lui-même est forcé de rendre hommage aux beaux travaux de l'école catholique contemporaine. Après avoir pris acte de ce fait, parcourons rapidement les grands noms qui se pressent dans cette école; et en présence d'une si noble phalange de défenseurs de la vérité, à la vue de tant d'hommes illustres qui ont soutenu de la puissance de leur talent nos plus chères croyances, il faudra bien avouer que le catholicisme peut à bon droit revendiquer le sceptre des sciences philosophiques et qu'il est encore appelé à posséder sur les hautes études spéculatives et les profondes méditations du savant, la même influence que tout le monde se plaît à lui reconnaître sur la vie morale des hommes. Afin de procéder dans ce sujet avec un certain ordre,

(1) Fragments de philosophie par M. William Hamilton, traduits de l'anglais par M. Louis Peisse. Paris 1840. Préface, pag. 54.

(2) Id. Ibid. P., 54 et 55.

j'ai cru utile de présenter une rapide esquisse du caractère propre et des œuvres de chacune des plus grandes illustrations catholiques de notre époque : MM. J. de Maistre, de Bonald, de Lamennais, Ballanche, d'Eckstein, Riambourg, Bautain, Gerbet, Ecthegoyen, Lourdoueix et Maret. Ce tableau, à cause du peu de développement que j'y pourrai consacrer, paraîtra peut-être trop ressembler à une nomenclature de noms. Mais du moins en résumant tout ce qu'il y a de véritablement remarquable et de consolant dans la philosophie catholique de la France de nos jours, j'espère faire entrevoir les pacifiques conquêtes que lui prépare l'avenir.

Dans cette revue des hommes et de leurs travaux, il m'a semblé convenable d'examiner autant qu'il est possible selon leur succession naturelle et chronologique, les écrivains qui doivent faire l'objet de ce travail. C'est la marche que je vais suivre, et je ne m'en écarterai que dans le cas où je n'aurai pu me fixer sur la date précise de la naissance de philosophes encore vivants.

M. DE MAISTRE.

Le comte J. De Maistre, l'un des plus profonds penseurs qui furent jamais, apparut dans des circonstances très difficiles. Né dans la dernière moitié du XVIII[e] siècle, il fut témoin des sanglantes horreurs qui souillèrent l'histoire de cette époque, et il eut à déplorer vivement les maux qu'enfanta de toutes parts la révolution française. C'était le temps où s'écroulaient à la fois le trône et l'autel, et, selon les calculs de la sagesse humaine, tout semblait à la veille de disparaître sous un monceau de ruines. Cependant la noble et sainte cause de la vérité ne devait pas être entièrement abandonnée, Dieu lui suscita de glorieux défenseurs parmi lesquels brille au premier rang l'illustre philosophe dont nous avons à nous occuper.

Proclamer, au milieu d'une société arrivée au paroxisme du

délire et à qui l'incrédulité avait enlevé ses plus solides fondements, les lois éternelles et immuables de la justice, essayer de ramener les intelligences égarées dans les voies du vrai et les volontés dans la route du bien, remplir ainsi tous les devoirs d'interprète de la vérité, alors que la vérité était méconnue ou bafouée, telle est la mission éminemment sociale et catholique, que la Providence avait destinée au comte de Maistre et qu'il ne cessa de remplir jusqu'au terme de sa carrière. Ce fut là le but qui le guida dans tous ses écrits.

Les ouvrages de ce célèbre philosophe semblent avoir été composés sous l'influence d'une même idée génératrice, d'un principe commun qui, à mesure qu'il était plus étudié, élaboré avec plus de soin, lui fournissait des applications de plus en plus fécondes. Ce principe, cette grande idée qui se retrouve au fond de tout ce qui est sorti de la plume de M. de Maistre, c'est l'action de la Providence dans le gouvernement de ce monde. Déjà en 1793, dans une première composition, l'auteur s'était efforcé de rappeler les esprits aux saines doctrines. Les *Considérations sur la France* brillèrent comme un immense éclair au milieu des ténèbres répandues alors sur la société. Quelques années après parut l'*Essai sur le principe générateur des constitutions politiques*. Dans ce livre, l'auteur recherchant quelle est l'origine du pouvoir et la raison dernière du droit et du devoir, est amené à reconnaître Dieu comme le principe de toute autorité parmi les hommes, de toute souveraineté au sein des nations. Mais ce fut surtout dans ses deux plus remarquables ouvrages, *Le Pape* et *Les Soirées*, que le comte de Maistre s'attacha à étudier l'action constante de la Providence dans toutes ses voies, dans tous ses mystères. Le livre du Pape nous rend cette action bien sensible quand l'illustre écrivain, portant dans l'histoire sa haute puissance d'investigation et le flambeau d'une science toujours sûre, réhabilite enfin ce que la calomnie avait

couvert de tant d'ombres, et trace en des pages immortelles le radieux tableau de l'influence sociale et civilisatrice exercée par les pontifes de Rome sur la société européenne.

Dans les Soirées, dernière composition du Platon chrétien, que la mort l'a malheureusement forcé d'interrompre au moment même où il entrait dans un ordre de considérations de la plus haute portée, il nous découvre encore avec un rare talent, mais cette fois d'une manière générale, le gouvernement temporel de la Providence. Cet ouvrage est comme la base du système du comte de Maistre. Il contient les principes généraux dont les autres écrits que nous venons de mentionner avaient eu pour objet de développer les applications. Toutes les questions les plus hautes de la métaphysique y sont traitées d'une manière supérieure. La chute originelle, sans la notion de laquelle l'existence du mal restera toujours le plus incompréhensible des mystères, la conciliation de la sagesse et de la bonté divines avec les souffrances du juste, le grand dogme de la réversibilité des mérites, la nécessité de la prière, la loi terrible qui pèse sur l'humanité coupable et exige du sang en expiation de ses crimes, en un mot toutes les plus importantes vérités de la philosophie religieuse ont tour-à-tour attiré l'attention de ce grand écrivain. Que dire de ses *Éclaircissements sur les sacrifices*, composés d'un petit nombre de pages mais toutes substantielles, et dont chaque mot résume, pour ainsi parler, une profonde idée ? L'auteur est le premier entré dans cette voie d'intéressantes recherches, où depuis d'autres philosophes éminents l'ont suivi avec succès. Il avait voulu établir l'intime affinité qui existe entre les dogmes catholiques et la foi primitive du genre humain. C'est ainsi que le flambeau des traditions à la main, il explore tous les pays du monde pour en étudier les annales et partout il nous y montre, dans tous les temps et dans tous les lieux, l'usage du sacrifice accompagné de sang.

On a beaucoup reproché au comte de Maistre cette véhémence dans le langage, ce rire amer qui contracte si souvent ses lèvres, cette ironie du sarcasme qu'il manie avec tant d'adresse surtout dans son *Examen de la philosophie de Bacon*. C'est qu'on n'a pas assez tenu compte des temps où vivait l'illustre philosophe. Quand il travaillait à la composition de ses ouvrages, la polémique était encore dirigée contre l'école voltairienne. Or, personne n'ignore que l'ironie et le sarcasme furent les armes les plus puissantes des incrédules du siècle dernier. Qu'y a-t-il d'étonnant après cela à voir le comte de Maistre se servir pour les combattre des mêmes armes qu'ils employaient constamment pour attaquer nos dogmes? Et nul doute que cette nécessité où se trouvait le célèbre auteur des Soirées de venger la religion contre les traits acérés de l'impiété haineuse, n'ait puissamment influé sur les habitudes de son esprit et le caractère de son style.

Le comte de Maistre joint à la précision d'un langage toujours philosophique, les grâces et l'éclat d'une élocution presque poétique. M. de Bonald a dit de lui qu'il n'avait écrit que des chefs-d'œuvre; c'est le plus bel éloge que l'on puisse faire de ce célèbre philosophe. Il se rendit surtout redoutable aux adeptes de la philosophie mise à la mode par le XVIII^{e} siècle. Jamais ils ne rencontrèrent de plus terrible adversaire. Il leur déclara une guerre à mort, les attaqua dans toutes leurs positions, dévoila tous leurs artifices, réduisit en poudre sous le marteau d'une logique inflexible leurs plus lourdes objections, et, grâce à sa science aussi variée que profonde, il dénonça à tous leur ignorance et leur mauvaise foi. Aussi ce philosophe si profondément religieux, fut-il constamment poursuivi par les huées de l'incrédulité. De pâles écrivains le signalèrent pour un esprit bizarre. On n'en parlait jamais que d'une manière sinistre, et on se plaisait à le représenter comme le précurseur de la barbarie!

Et à l'aide de cet épouvantail on effraya bien des imaginations. Cette injuste appréciation du plus beau génie catholique des derniers temps, se transmit à notre siècle parmi tant d'autres funestes successions qu'il recueillit du philosophisme de l'âge précédent. Mais hélas! si le noble comte eut à traverser des jours mauvais et remplis d'angoisses, il ne devait pas lui être donné de constater cette grande et heureuse révolution morale qu'avait annoncée son génie et qui s'accomplit chaque jour sous nos yeux. Tenant tout à la fois au XVIII[e] siècle et au nôtre, il assista aux horribles catastrophes du premier et ne parcourut du second, que ses vingt premières années, c'est-à-dire sa période la plus critique, la plus douloureuse, et dans laquelle la philosophie désolante et ruineuse des encyclopédistes était loin d'être déjà tombée dans l'oubli. Il descendit dans la tombe, sans avoir été témoin de la réhabilitation de sa mémoire. Pendant sa vie, son nom avait toujours été mêlé à l'insulte et à l'outrage; il ne fut pas assez heureux pour l'entendre peu de temps après, prononcé partout avec une sainte vénération, et devenu un objet d'affection ou d'estime à ceux même qui s'étaient montrés d'abord ses plus ardents ennemis.

M. DE BONALD.

Comme le comte de Maistre, M. de Bonald fut suscité au monde pour renouer le lien nécessaire qui doit unir l'intelligence de l'homme à l'intelligence infinie et que le dernier siècle avait complètement brisé. La philosophie de ce religieux et noble génie porte un cachet tout spécial; c'est l'élément social qui y domine. M. de Bonald a continué la restauration catholique commencée par l'auteur des *Soirées*, en cherchant la vérité dans la société, et non plus dans l'homme isolé, en subordonnant la raison individuelle aux *faits primitifs*. Il n'est pas philosophe à

la manière de ces écrivains qui ne s'occupent dans leurs ouvrages que de démonstrations purement logiques, de considérations purement spéculatives. Il a appliqué les lois internes de la raison théorique aux réalités extérieures, et en particulier aux faits de l'importance la plus majeure, aux faits sociaux. C'est donc surtout une philosophie sociale qu'il faut chercher dans ses compositions. Arrêtons-nous à ses œuvres capitales.

Dans un premier écrit publié en 1796, la *Théorie du pouvoir politique et religieux*, l'auteur après avoir défini le pouvoir politique « une application exacte et raisonnée des préceptes de Dieu même à la société civile » démontre par le raisonnement d'abord et ensuite par des faits, l'intime connexité des doctrines religieuses avec la bonne administration des états. Au moment où la révolution déclarait les droits de l'homme, et creusait un abîme sous le monde social, quand l'anarchie et l'athéisme avaient tout envahi, et que l'on avait exclu des théories politiques toute consécration du principe religieux, il est beau d'entendre la voix de ce courageux défenseur de la vérité, proclamer les droits imprescriptibles de Dieu.

En 1802 parut le grand ouvrage de la *Législation primitive*, qui fut un nouvel effort tenté par M. de Bonald pour ramener la société dans la voie de l'ordre et de la vérité. L'auteur, dans ce beau travail, rattache toute la morale et la politique à la législation primitive qui nous vient du ciel. Il y soulève déjà plusieurs grandes questions relatives au langage, que le flambeau de son génie illuminera plus tard d'abondantes clartés. C'est ainsi qu'il démontre que tout est né pour l'homme avec la parole, et que la parole ne pouvant être le résultat d'un fait purement humain a dû être révélée par Dieu même au premier homme, et transmise ensuite de génération en génération. Abordant alors les principes qui serviront de fondement à sa législation primitive, il établit par des arguments d'une incontestable solidité que la

souveraineté ne saurait exister dans l'homme, qu'elle ne se trouve qu'en Dieu seul. Dieu est donc le premier législateur de l'humanité, et partant, pour trouver l'expression la plus haute et la plus parfaite de la loi donnée par Dieu à l'homme, il faut s'adresser aux cultes religieux qui réunissent dans leur enseignement la plus grande somme de vérité, c'est-à-dire aux sociétés les plus fortes et les plus stables, au judaïsme et au christianisme. De ce que la législation primitive a Dieu pour auteur, il suit encore que la loi n'est autre chose que l'expression de la volonté divine, et que la moralité des actions humaines consiste dans leur conformité à la loi qui doit leur servir de règle. L'auteur étudiant ensuite la loi chrétienne dans tous ses détails n'a pas de difficulté à établir la supériorité sociale des nations chez lesquelles elle est pleinement en vigueur sur celles qui l'ignorent ou s'obstinent à la méconnaître. Enfin il conclut son ouvrage par quelques considérations sur les rapports de la religion et de l'état.

Venons à celle des compositions du grand philosophe, qui est la plus remarquable de toutes, et où son génie s'est révélé de la manière la plus éclatante, les *Recherches Philosophiques*. Ce livre admirable a un caractère plus particulièrement philosophique que ses devanciers. L'auteur y établit d'une manière toute spéciale les principes sur lesquels il avait élevé sa *Législation primitive* et sa *Théorie du pouvoir*. Les recherches philosophiques sont comme la partie métaphysique du système social de M. de Bonald. Leur apparition a été, on peut le dire sans exagération, une véritable révolution pour la philosophie. C'est dans cet immortel monument que le célèbre écrivain développe sa belle théorie du langage. Il proclame d'abord le langage le point de départ de toutes les recherches humaines. Abordant ensuite la question d'origine, il prouve par une déduction rigoureuse d'arguments tirés tour-à-tour de la raison et de l'expérience, l'im-

possibilité où aurait été l'homme d'inventer la parole et par conséquent l'institution divine de cette dernière. Il pense également que l'écriture a été un don primitif fait à l'homme par la Divinité. Passant de ces premières données à l'étude de l'homme, il accable la physiologie matérialiste, et renverse de fond en comble les doctrines erronées des idéologues sur l'origine de nos connaissances. Il développe alors avec un rare talent d'exposition et une merveilleuse clarté son propre système sur cette importante matière qui est la question la plus vitale de la science; et rejetant d'une part, l'opinion des Cartésiens qui prétendent que nos connaissances sont le résultat du développement purement spontané de la raison, et d'un autre côté, celle des disciples de l'école sensualiste de Locke et de Condillac qui veulent que les idées soient uniquement produites en nous par les sensations, il démontre qu'ici comme dans la plupart des questions agitées par l'esprit humain, la vérité se trouve entre les deux extrêmes, et qu'il faut admettre tout à la fois des idées innées, en germe dans l'intelligence, et la nécessité d'une condition extérieure qui développe ce germe, la féconde et l'amène à l'état de connaissance explicite; en d'autres termes, la nécessité de la parole sociale qui donne l'éveil à l'intelligence. Après avoir ainsi jeté le plus grand jour sur le problème de l'origine de nos connaissances, l'auteur *des Recherches* établit contre la science matérialiste l'indépendance de l'âme à l'égard de l'organisation corporelle, et sa supériorité sur le corps. Puis, remontant à la cause première, il trace un magnifique chapitre sur Dieu; nous montre les causes finales dans l'harmonisation des moyens et des fins, c'est-à-dire dans le développement successif de l'homme; et découvre la cause seconde dans l'homme, le chef-d'œuvre des mains du Créateur, pour qui tout a été fait et qui lui-même a été créé pour Dieu. Telles sont les principales doctrines exposées dans les *Recherches philosophiques,* doctrines qui servent aujour-

d'hui de base à la plupart des travaux des philosophes chrétiens, et qui prennent chaque jour de nouveaux développements.

Il n'en est pas ainsi des opinions plus spécialement politiques de l'auteur de la *Législation primitive;* et on pourra ne pas les approuver toutes. Sans doute les principes généraux qu'il a posés resteront et conserveront toujours un éminent caractère de vérité et d'utilité. Mais les applications particulières de ces principes, ces applications qui sont toujours d'une nature essentiellement mobile devaient subir l'inconstance et les vicissitudes de tout ce qui n'est que l'œuvre de l'homme. Elles s'adaptaient merveilleusement à l'époque où écrivait M. de Bonald. Je ne voudrais pas affirmer qu'elles convinssent aussi parfaitement au temps où nous vivons. M. de Bonald s'est inspiré, si je puis le dire ainsi, sous un tout autre ciel politique que celui sous lequel nous vivons aujourd'hui. Le célèbre publiciste était avant tout monarchique. Or, depuis la restauration sous laquelle ont paru la plupart de ses écrits politiques, bien des événements sont survenus qui ont profondément modifié l'état de la société. Le temps a fait des choses qu'il n'est pas au pouvoir de l'homme de défaire. Une grande révolution a eu lieu. La constitution sociale a changé. La démocratie s'est assise en France sur les ruines de l'ordre ancien. Un fait analogue s'est opéré en Belgique, et cet avénement au pouvoir des classes moyennes et des classes inférieures semble devoir s'établir bientôt dans toute l'Europe. En présence de ces faits, les doctrines politiques de M. de Bonald conçues sous un tout autre ordre de choses avaient besoin d'une interprétation nouvelle ; de là vient qu'aujourd'hui même parmi les catholiques sincères, on n'y adhère plus aussi intimement qu'autrefois.

Mais, nous le répétons, la divergence se borne uniquement à une application de principes, et M. de Bonald n'en demeurera pas moins toujours l'un des plus profonds philosophes catholi-

ques, l'un des écrivains les plus distingués de nos jours. C'est là l'hommage, que des voix unanimes ont déposé sur sa tombe qui vient à peine de se fermer et je suis heureux de m'y associer.

M. DE LAMENNAIS.

Voici un des noms naguère les plus marquants de la science catholique contemporaine et qui a laissé après lui une trace profonde dans le champ de la philosophie. M. de Maistre n'avait pas fondé d'école. M. de Bonald compta toujours de nombreux admirateurs; cependant on ne peut pas dire qu'il ait eu des disciples. Mais M. l'abbé de Lamennais fut le chef d'une véritable école; il devint le centre d'un système qui compta une foule de partisans. Pendant près de vingt ans, l'histoire de la philosophie catholique en France, en Belgique, en Italie, et même en Allemagne, ne fut pas autre chose que l'histoire des doctrines de M. de Lamennais. Le rôle politique joué par ce célèbre écrivain n'est pas moins important, et il est curieux de suivre les transformations par lesquelles ses idées sur ce sujet ont successivement passé. Pour ces motifs, il importe donc que nous considérions avec quelque attention et un peu au long, cette grande figure d'abord si belle et si noble, réduite aujourd'hui à n'être plus que l'ombre d'elle-même.

Le comte de Maistre venait de faire pressentir à l'Europe, dans ses premiers ouvrages politiques, le beau talent que devaient plus tard révéler le livre *du Pape* et celui des *Soirées,* et M. de Bonald travaillait à la composition des *Recherches philosophiques,* quand apparut à notre époque M. l'abbé de Lamennais.

Le philosophe de Saint-Malo avait reçu de la nature tout ce qu'il lui fallait de talent et d'ardeur pour attirer vivement l'attention de son siècle et l'entraîner à sa suite dans la voie qu'il avait si heureusement commencé à parcourir. Doué d'un esprit actif

et d'une imagination brillante, il devait lui être facile de distraire la société du long assoupissement où elle semblait s'être ensevelie, et par la magie de son éloquence, par son style de feu, la ramener au catholicisme dont il se posait en si habile apologiste. L'un des plus remarquables ouvrages de M. de Lamennais, celui qui a toujours été et sera toujours son chef-d'œuvre, c'est, comme vous le savez, l'*Essai sur l'indifférence.*

Marqué au double sceau du génie et de la religion, ce livre eut à son apparition une vogue extraordinaire. On courait à l'Essai comme au libérateur de la société agonisante. C'est que l'auteur avait pénétré jusqu'au cœur de son époque; il avait compris la cause de cette agitation secrète qui tourmente encore aujourd'hui tant de nobles intelligences; il avait sondé toute la profondeur du mal, et il venait y appliquer le remède. L'Essai sur l'indifférence peut être envisagé sous deux aspects bien distincts, comme philosophie critique et comme philosophie positive ou dogmatique. Au premier de ces points de vue, l'ouvrage de M. de Lamennais est surtout une virulente attaque contre les doctrines parfois si étrangement prétentieuses du cartésianisme. M. de Lamennais avait vu le rationalisme trônant depuis trois siècles dans le monde philosophique, et il résolut d'employer à le combattre tout ce qui lui avait été donné de puissance. Renverser les orgueilleuses prétentions du dogmatisme n'était pas chose bien difficile. Le passé, du reste, s'était déjà chargé du travail, et M. de Lamennais n'a fait que suivre la route que Huet, Pascal, et plus spécialement encore le P. Buffier avaient frayée avant lui. Il ne faut pas de grands efforts d'éloquence, de longues discussions, pour désespérer la raison livrée à ses seules forces et lui prouver que son envie de tout démontrer *apodictiquement* est bien singulière, bien peu fondée, quand elle ne peut pas même, par cette voie rigoureuse, se convaincre de sa propre existence embrassée dans son intégralité, prouver d'une

manière irrésistible la réalité des autres corps qui l'entourent, et la vérité de ces idées qu'il lui plaît d'appeler claires et distinctes, en d'autres termes, établir la certitude du témoignage des sens et celle de la conscience. L'auteur de l'Essai avait beau jeu dans cette polémique contre la raison; car se trouvant en possession pleine et entière de la vérité, il pouvait beaucoup mieux apercevoir toute l'inutilité des efforts de la raison pour se constituer indépendante de la foi. Aussi avec quelle amère moquerie ne confond-t-il pas le dogmatisme? Comme il se rit à son aise de la faiblesse de la raison abandonnée à elle-même! Comme il *humilie* avec bonheur *sa confiance superbe!* Il porte partout la hache dévastatrice, et quand il est las de frapper, on ne voit plus debout aucune de nos facultés, aucun de nos moyens de connaître. Il pousse le rationalisme de conséquences en conséquences, *désespère toutes ses croyances*, c'est son expression, et le fouet de l'irrésistible logique à la main, il l'accule jusque sur les bords du scepticisme. Là alors, en présence de l'affreux précipice du doute, il saisit l'homme d'une main vigoureuse, et l'élève palpitant au-dessus de l'abîme, dont il lui fait mesurer du regard toute la profondeur. C'en est fait; l'homme va disparaître dans le gouffre, quand M. de Lamennais effrayé en quelque sorte lui-même de la rigueur de ses raisonnements, arrête sur les bords de ce précipice l'intelligence aux abois et lui présente une ancre de salut au milieu de son triste naufrage. Cette ancre c'est la foi, la foi à l'autorité générale, au consentement commun. Telle est la seule ressource qui reste à la raison pour échapper aux étreintes du scepticisme; de sorte qu'elle n'a pas d'autre alternative *ou de vivre de foi ou d'expirer dans le vide.*

Mais si M. de Lamennais avait victorieusement réfuté le rationalisme, s'il avait prouvé par une logique qui ne s'était jamais trouvée en défaut l'impuissance radicale de l'intelligence abandonnée à sa seule énergie, pour parvenir jamais à la vérité, si,

en un mot, il avait été et habile et heureux à détruire l'édifice de nos connaissances, il ne devait pas réussir également dans la reconstruction du monument qu'il venait de ruiner à tout jamais ; et en prenant le consentement commun pour le seul critère de la certitude humaine, pour *le sceau* et le sceau unique *de la vérité*, il tirait des prémisses qu'il avait posées une conclusion beaucoup plus large que celle qui s'y trouvait contenue, il devenait exclusif. Ce qui s'en suivit, vous le savez. Vous n'avez pas oublié la terrible histoire de l'homme illustre qui nous occupe, et je ne vous rappellerai pas toutes les circonstances de cette vie extraordinaire qui m'a toujours paru couverte d'un voile impénétrable.

Je n'ai pas à dire par quels secrets desseins de Dieu le vaillant athlète du catholicisme est aujourd'hui tombé si bas! Parce que ses doctrines avaient été accueillies du monde croyant avec un vif empressement, parce qu'il voyait se rallier autour de lui de nombreux disciples, il se prit à penser que son talent qui défendait si éloquemment la cause de l'église, pouvait bien être un indispensable soutien de la foi de Rome, et l'orgueil est monté dans son âme qui jusque-là ne s'était épanouie qu'aux sentiments nobles et généreux. Et soudain la main de Dieu qui distribue les talents et répartit le génie, s'est appesantie sur son intelligence superbe, pour prouver au monde que ce n'est pas dans le talent d'un homme que réside la force du catholicisme, mais qu'elle vient de plus haut et a son siége au dessus de cette terre où s'agitent et se débattent misérablement les intérêts des mortels. Terrible et puissante leçon pour l'esprit humain!... Mais je m'arrête, messieurs, je sens toute l'inconvenance qu'il y a à moi de vouloir juger un si célèbre écrivain. Soyons généreux, car le génie, même après sa chute, a encore droit à tous nos égards. Et quel œil, du reste, a jamais sondé les impénétrables voies de la Providence? Si le Ciel a ses mystères de colère, il en a aussi de miséricorde et d'amour.

Depuis qu'il a abandonné la sublime cause du catholicisme, M. de Lamennais s'est éperdument jeté sur le domaine de la politique. Telle était la destinée de cet homme qu'il devait laisser après lui une indélébile empreinte qui attestât ou le bien qu'il aurait fait ou les irréparables maux qu'il aurait causés. Pour les âmes d'une aussi forte trempe, il semble qu'il n'y ait pas de milieu possible entre le crime et la vertu. Vous savez hélas! lequel des deux l'abbé de Lamennais a préféré.

Il avait commencé la plus éclatante période de sa carrière politique par le cri sublime de *Dieu et la Liberté*. Mais l'*Avenir* fit fausse route; la soumission de M. de Lamennais fut de courte durée; et vous connaissez les théories sociales renfermées en germe dans les *Paroles d'un Croyant*, développées d'une manière beaucoup plus explicite dans le *Livre du Peuple*, et dans les nombreux libelles qui l'ont suivi jusqu'à ces derniers temps. L'auteur de l'*Essai sur l'indifférence* descendu au rôle de l'ignoble pamphlétaire, et armant par l'exaltation de ses écrits le bras des régicides... L'illustre apologiste dont le nom, il n'y a pas plus de dix années, excitait encore dans toute l'Europe catholique d'unanimes applaudissements, expiant aujourd'hui, sous les verroux d'une prison (1), ses paroles anarchiques et incendiaires... Oh! qu'il y a dans ce rapprochement de pénibles émotions!

Le catholicisme passé de M. de Lamennais n'est plus aujourd'hui que du néo-christianisme, du panthéisme pur et simple. Il déclare maintenant que jusqu'à ces derniers temps, il n'avait pas compris ce que c'était que le catholicisme; il essaie de se persuader que jusqu'au dernier moment il s'était complétement abusé. Il avait écrit sur les questions les plus fondamentales de la religion, sans savoir au fond de quoi il parlait. Heureuse illu-

(1) Ceci a été écrit en 1841.

sion qui a valu à sa victime tous ses titres de gloire, et qui nous a dotés d'œuvres d'un haut mérite ! Sans doute il est facile à ce Tertullien tombé de déverser à présent le mépris et le blâme sur ses premiers ouvrages où respire un catholicisme si pur, de balbutier un merci près de ses frères d'erreur pour ce qu'il veut bien nommer son ignorance d'autrefois. Mais quelle serait en ce moment la réputation de M. de Lamennais, s'il n'avait à présenter d'autres droits à l'admiration de son siècle que ses derniers écrits. Il voudrait se le dissimuler, ce n'en est pas moins une vérité incontestable aux yeux de tout homme qui réfléchit sur ces déplorables événements, l'auteur de l'*Essai* ne vit aujourd'hui que de la gloire de son passé. Oserait-il lui-même établir aucun parallèle entre ses premiers ouvrages et les libelles qu'il a publiés depuis 1832, dans lesquels la décadence de son talent, considéré même au seul point de vue littéraire, apparaît si visiblement qu'elle n'échappe pas à l'observateur le moins attentif? Les Paroles d'un Croyant sont encore un chef-d'œuvre de style. Mais il ne faut pas oublier que ce livre n'était pour ainsi dire qu'un premier pas dans la voie nouvelle que l'auteur allait parcourir. Le flambeau de la foi ne s'était pas encore complétement retiré de cette intelligence égarée. Mais plus l'abbé de Lamennais s'éloigne du catholicisme où il avait puisé d'abord toutes ses inspirations, plus la décadence de son talent devient manifeste.

On dirait que cette réflexion n'a pu échapper à la pénétration du prêtre tombé ; et il vient d'y répondre, l'*Esquisse d'une Philosophie* à la main. Mais ce dernier ouvrage ne fait que confirmer ce que nous avancions. O puissance mystérieuse de la vérité ! Ne croirait-on pas qu'elle ne peut se résoudre à abandonner complétement à lui-même l'abbé de Lamennais ! Malgré lui, elle veut encore répandre sur son intelligence quelques-unes de ses clartés, et les pages les plus dignes, les plus savantes,

comme les plus éloquentes de l'Esquisse, respirent un catholicisme pur, une orthodoxie qui ne le cède pas même à celle du premier volume de l'Essai. C'est qu'au fond de cette nouvelle production, il y a un impénétrable mystère. La pensée première de l'Esquisse d'une Philosophie ne date pas de ces derniers temps ; elle était éclose en des jours plus heureux. Elle remonte à l'époque du plus grand développement du talent de l'auteur. Le plan primitif de son livre était essentiellement catholique. Plus tard il devait hélas! se modifier avec les nouvelles idées de M. de Lamennais. Cependant le grand écrivain n'a pas livré aux flammes toutes les pages de philosophie catholique contenues dans son ancien manuscrit. Soit distraction, soit pour attester à l'univers entier les étonnantes contradictions dans lesquelles il est tombé, il en a respecté quelques-unes, et les a mêlées aux nombreuses erreurs panthéistiques de son ouvrage. De là dans l'Esquisse, deux pensées bien distinctes et comme deux parties : l'ancienne pensée catholique de l'auteur, et à côté l'exposition des tristes doctrines auxquelles il s'est actuellement rallié. Eh bien! chose merveilleuse, les vues les plus profondes de l'Esquisse datent d'une époque où le génie de l'auteur était encore au service du principe catholique. Telles sont les remarquables considérations de M. de Lamennais sur la Trinité et quelques autres qui rappellent la supériorité de la science et la vigueur de conception que l'on admire dans l'*Essai*. Mais surtout quoi de plus délicieux que les livres de l'*Esquisse d'une Philosophie* où l'écrivain développe sa théorie de l'art! Dans ces pages que les doctrines du panthéisme ne souillent qu'à de très rares intervalles, et qui attestent une si douce inspiration, une foi si fraîche et si naïve, une éloquence si noble, M. de Lamennais semble s'être retrouvé lui-même : c'est son langage d'un temps passé. Ne vous êtes-vous pas émus à la lecture de la description du Temple chrétien, et n'avez-vous pas

été étonnés de rencontrer des accents si purs dans un ouvrage où nos croyances les plus sacrées sont proclamées des mythes? Et quand l'auteur nous peint le type du Christ et la douce image de la Vierge, ou qu'il nous fait errer avec lui dans les champs de la mort, quel parfum de poésie dans son expression! Sans aucun doute, toute cette partie de l'ouvrage a été composée alors que M. de Lamennais était encore catholique, et que son intelligence ne s'était pas soustraite à la bienfaisante lumière du soleil de vérité. Disons-le cependant il y a dans l'Esquisse d'autres passages, d'autres chapitres où la phrase se traîne lourde et embarrassée, où les pensées sont en contradiction manifeste soit entre elles, soit avec d'autres pensées précédemment émises, où le talent de l'écrivain ne rappelle même plus ce qu'il fut autrefois; ce sont les chapitres composés depuis l'apparition des *Paroles d'un Croyant,* qui marque la chute de l'ancien athlète du catholicisme. Ainsi se confirme de nouveau ce que nous avancions tout à l'heure, que l'éclat qui entoure encore aujourd'hui le nom de M. de Lamennais n'est qu'un rayon détourné de cette gloire qu'il s'était acquise comme apologiste de la vérité.

M. BALLANCHE.

Le système de M. Ballanche se rattache plutôt à l'histoire ou à la politique qu'à la philosophie proprement dite. Cependant à cause du talent de son célèbre auteur, et comme en outre M. Ballanche appartient par plus d'un côté à la philosophie catholique de notre époque, nous avons cru devoir lui consacrer une part de notre travail.

On peut caractériser brièvement ses doctrines, en disant que tous les ouvrages de M. Ballanche ont été écrits sous l'influence d'un même esprit, le mysticisme. Pour justifier cette assertion, il suffit de s'attacher aux deux compositions les plus remarqua-

bles de cet écrivain, les *Institutions sociales* et la *Palingénésie*, en essayant de résumer la pensée de l'auteur dans cette double production; nous y rechercherons successivement l'enchaînement logique des idées presque toujours voilé par l'élégance d'un style agréable, et par une grande richesse d'imagination heureusement rehaussée d'une teinte d'inspiration sublime qui atteste que les enseignements de la révélation ne sont nullement étrangers à M. Ballanche. Vous me permettrez, afin de mieux saisir et de présenter dans son véritable jour les idées de l'auteur, de m'écarter le moins possible de ses propres expressions, car il a sa terminologie à lui surtout dans sa *Palingénésie*.

Une pensée dominante, le développement progressif de l'humanité, a inspiré l'*Essai sur les institutions sociales*. Le point de départ de ce développement, dans le système de M. Ballanche, c'est la révélation primitive. Au commencement, Dieu a voulu se manifester à Adam, pour lui apprendre les vérités dont la connaissance était indispensable à son bonheur. Cette révélation devait parfaire la création de l'homme. Aussi, à peine le *Verbe* de Dieu l'eut-il enseigné qu'aussitôt il pensa. Il reçut en même temps le don de transmettre à ses descendants les vérités qu'il avait recueillies de la bouche même de l'Éternel. Et le dépôt de l'antique révélation donnée à notre premier père s'est perpétué de génération en génération par la parole. Or cette révélation primordiale présente dans le cours de son développement trois phases nettement dessinées. Elle est d'abord parlée; c'est le jeune âge de l'humanité avec tous ses charmes; ce sont les jours de foi, d'intuition. La religion est vierge alors de tout ce qui n'est pas sentiment. La tradition se chante, et les poëtes sont les pontifes de ces premiers temps; car la poésie seule peut rendre tout ce qu'il y a de grâce, de naïveté, de pureté virginale, de mystique inspiration dans ces traditions primitives, encore tout fraîchement écloses de la parole divine. Tout autre moyen

de transmission que par le verbe ou la voix souillerait nécessairement une si admirable candeur, une si parfaite innocence. Cependant l'enseignement traditionnel reçoit bientôt une nouvelle expression; il n'est plus seulement parlé, il est encore écrit. Ici commence l'adolescence de l'humanité, la pensée se développe, la raison s'éveille et l'on voit poindre les premières clartés de la philosophie. En même temps, la tradition se revêt insensiblement d'un caractère de gravité; le naïf enthousiasme de ses jours d'enfance se dissipe devant la réflexion. Enfin, on trouve le secret de la fixer d'une manière plus durable encore, moins sujette à la corruption, on découvre l'imprimerie. L'humanité entre dans son âge viril. La pensée devient de plus en plus sévère; la science se fait jour de toute part. L'imprimerie facilite, dans une puissante mesure, la propagation des croyances antiques.

Tant que la tradition primitive n'est que purement parlée, il lui faut nécessairement une autorité qui préside à sa transmission, et l'empêche de se corrompre et de se perdre. Ce sont les prêtres qui partagent avec les poëtes le soin de veiller à la conservation des doctrines révélées. Les castes spirituelles subsistent encore quand la tradition est confiée à l'écriture; mais aux prêtres et aux poëtes viennent se joindre maintenant les philosophes, et l'harmonie primitive est plus d'une fois troublée par l'introduction du nouvel élément. Avec l'imprimerie la nécessité de ces magistratures disparaît; la tradition court moins de chances de s'altérer, car il est des moyens faciles et sûrs de la publier, de la répandre et de la conserver. Et puis, l'heure de la majorité est arrivée pour la pensée humaine. C'est là ce qui se passe de nos jours. La vérité n'est plus un monopole exercé seulement par quelques individus privilégiés; elle est tombée dans le domaine public, si je puis m'exprimer de la sorte. Or, ce fait n'est pas sans conséquences au point de vue social. Un mouvement irré-

sistible entraîne l'humanité; il est du devoir des chefs de la société de n'en pas retarder la marche et de laisser les institutions se développer en pleine liberté sous l'influence des temps. Tel est l'ensemble des idées qui constitue le fond du livre des *Institutions sociales*. Disons maintenant un mot du système que M. Ballanche développe dans sa *Palingénésie* et dont l'ouvrage précédent n'était qu'une sorte de préface.

Le noble écrivain indique lui-même très clairement quel est son but dans ce nouvel ouvrage ; il veut établir le haut domaine de la Providence sur les affaires humaines, sans que nous cessions d'agir dans une sphère de liberté. Sa pensée fondamentale c'est que les destinées humaines peuvent être envisagées comme un cycle d'expiations et d'épreuves. Selon lui, chaque nation présente dans la marche de son développement trois moments bien distincts, affecte trois formes nettement caractérisées, subit trois grandes initiations. L'humanité, qui n'est que la collection des nations répandues à la surface du globe, doit offrir les mêmes transformations, être soumise aux mêmes initiations. Aussi, ces initiations constituent-elles un dogme constant, partout empreint au fond des traditions générales du genre humain une loi universelle écrite en grands *caractères* dans les annales du monde, une formule enfin qui résume l'histoire entière de l'humanité et à laquelle peut se ramener la vie de tout peuple. Ceci exige quelques éclaircissements.

Une des premières questions que devait naturellement se poser tout d'abord le célèbre auteur de la *Palingénésie sociale*, c'est la solution du grand problème de l'homme. Il n'hésite pas à reconnaître que l'homme n'a pu être le produit successif des forces de la nature, car l'homme a toujours été un, toujours identique à lui-même. Mais la question reste : d'où l'homme tire-t-il son origine? Pour trouver le mot si souvent demandé de cette énigme, *il faut voir l'homme tel qu'il est*, avec ses grandeurs

et ses misères. « Nos sens nous trompent tous, en nous révélant le monde extérieur. Notre entendement est vicié, notre imagination troublée ou corrompue. L'esprit s'use dans les obstacles de tous genres, se brise contre la force des choses. Un des grands problèmes pour l'homme a toujours été de se connaître lui-même (1). » Ces considérations soutenues encore d'une étude savante et profonde des antiques traditions des peuples, seules archives du genre humain pour les temps primitifs, amènent tout naturellement M. Ballanche à proclamer le dogme de la déchéance originelle de l'homme, qui se retrouve dans toutes les théogénies et les cosmogonies. Mais ce dogme lui-même toujours et partout est intimement lié à celui de la réhabilitation; ils sont inséparables. De là les épreuves sous la forme d'expiations douloureuses et les initiations successives.

Ainsi M. Ballanche part du dogme un et, en quelque sorte, identique de la déchéance et de la réhabilitation. C'est au moyen de ce dogme qu'il expliquera toute la suite des destinées humaines. Ces destinées, dont la chaîne, selon la belle expression de notre grand philosophe, s'attache par les deux extrémités au trône sacré, auguste, invisible, et pourtant irrécusable du mystère, se développent partout sous forme d'initiations. La providence de Dieu qui n'a jamais cessé de veiller sur les destinées humaines a voulu, dit M. Ballanche, qu'elles fussent une suite d'initiations mystérieuses et pénibles, pour qu'elles fussent méritoires comme foi et comme labeur. Chaque initiation est précédée d'une épreuve, et toute épreuve est infligée comme expiation. L'humanité s'avance à travers une série d'épreuves douloureuses, mais nécessaires. La vie dans ce monde n'est autre chose qu'une épreuve, une préparation, c'est le temps de l'expiation. Et voyez en effet, comme les calamités abondent et pèsent

(1) *Essais de Palingén. sociale.* T. I, 1re part., pag. 73.

sur notre pauvre humanité déchue, d'un poids qui l'écrase. Soit qu'il interroge le passé ou qu'il réfléchisse sur le présent, dans l'ordre physique, comme dans l'ordre moral, au dessus de lui, au dessous de lui, autour de lui, de tous côtés, l'homme n'aperçoit qu'un immense cercle de maux dont il ne peut se dégager. Les maladies, les volcans, les inondations, les tremblements de terre, les guerres, les dissensions funestes, les rivalités jalouses, les meurtres, l'incendie, les fléaux de tout genre, premières épreuves de l'initiation générale, menacent sans cesse notre triste existence. Mais les désirs de l'homme ne doivent pas se borner au monde d'ici-bas ; une destinée plus noble lui a été réservée. La terre n'est pour lui, malheureux exilé de sa céleste patrie, qu'un lieu de halte, un pélerinage d'un jour. Sa vie actuelle si courte, si frêle, qui se dissipe en un moment comme une légère vapeur, doit lui servir d'acheminement vers les jours d'une vie meilleure, dernier terme de toute palingénésie et où se réaliseront seulement nos espérances infinies, où s'accompliront seulement nos destinées définitives. Toutefois l'homme ne devra jouir de sa fin dans l'autre vie qu'après une nouvelle série d'épreuves et d'expiations, car il ne peut entrer rien que de parfait dans les royaumes immuables de Dieu. La société actuelle subit en ce moment la douloureuse épreuve d'une immense transformation. Le monde est en travail d'une grande unité ; nous demandons un autre grade dans la grande initiation qui dure depuis le commencement. Le perfectionnement successif de l'humanité que nous avons déjà signalé comme le principe générateur de l'*Essai sur les institutions sociales*, occupe donc encore le fond de la Palingénésie sociale ; c'est l'idée élémentaire de la théorie de M. Ballanche.

Cette théorie, l'auteur se propose de l'exposer dans une sorte d'épopée cyclique, composée de trois chants réunis par une pensée unique, et formant ainsi une seule et merveilleuse trilogie, à savoir : *Orphée, la Ville des expiations*, une *Élégie*.

Dans ses compositions, M. Ballanche tire toujours de la révélation ses plus belles inspirations. La Bible est à ses yeux le plus sublime des livres ; il va lui demander des oracles, et ne l'entr'ouvre jamais qu'avec un saint respect. Il n'a pas assez de paroles, pour exalter les bienfaits que le christianisme a apportés au monde. Le christianisme, loi si parfaite de l'humanité religieuse, a été l'initiation devenue générale et populaire. Il est la véritable religion de l'humanité. Il a fondé un autre droit des gens, a aboli la hiérarchie des castes. Il a donné à tous le même Dieu, la même loi morale, la confraternité du même culte (1). Par le christianisme, le caractère de l'initiation antique a été complétement modifié. Il est venu apporter à la terre la loi d'amour ; dès ce moment, la loi de crainte a disparu, et l'initiation antique avec ses terreurs et ses servitudes, ses mythes redoutables, a fait place à une initiation douce et pacifique.

Ainsi, bien qu'il nous soit impossible de souscrire à toutes les opinions émises par M. Ballanche, à toutes ses *hypothèses*, cependant nous n'hésitons pas à avancer que le catholicisme peut à plus d'un titre revendiquer en sa faveur cet illustre écrivain. L'auteur de la *Palingénésie sociale*, en effet, combat sous les mêmes drapeaux que nous. Le christianisme est la pensée fondamentale de son système ; il en est la condition vitale. Car, faites abstraction de la religion donnée au monde par l'Homme-Dieu, que signifiera dès lors cette loi de perfectibilité constante qu'impliquent les théories de M. Ballanche. Mais quelle profondeur dans cette vérité, si vous l'envisagez des hauteurs lumineuses de la foi ! Le christianisme effectivement n'a d'autre but que la restauration de l'état primitif de l'homme, sa réintégration dans les priviléges dont il avait été doué à son origine, et qu'il a ensuite perdus par le seul fait de sa volonté libre. Nous

(1) *Palingénésie sociale*, Prolégomènes.

devons donc marcher, pour ainsi parler, de conquête en conquête, jusqu'à ce que nous ayons ressaisi toutes ces prérogatives que nous avons laissé échapper. Et comme la vie entière de l'humanité sera toujours trop courte pour nous remettre par l'expiation en possession complète des nombreux priviléges dont nous avons été dépouillés par la déchéance, il s'en suit que sur cette terre nous ne devons jamais nous abandonner à un lâche repos dans la poursuite de nos destinées infinies, et que nous avons au contraire l'obligation de marcher toujours en avant, afin de nous rapprocher de plus en plus de notre état primitif. C'est dans ce sens, et dans ce sens seulement, que l'humanité est soumise à une loi de progrès indéfini, sans halte aucune, sans point d'arrêt.

Quant à la portée scientifique des théories de M. Ballanche, nous l'avons indiquée en disant que le mysticisme se trouve au fond de tous ses ouvrages. Ce philosophe sera donc bien plus homme de sentiment que de système. Il nous charmera, nous ravira par d'ingénieuses spéculations, par d'habiles théories, par d'admirables vues, de curieuses imaginations; souvent même à la lecture de ses ouvrages, nous nous sentirons comme électrisés par une riche et magnifique diction, quoique parfois un peu abstraite, par un langage enchanteur, et une sorte de poésie philosophique. Mais ce que le mysticisme gagne en éclat, ne le perd-il pas quelquefois en profondeur? Au philosophe trop absorbé dans la spéculation le côté pratique des choses, la réalité de la vie a souvent échappé. Nous ne devons donc, dans les écrits de M. Ballanche, rien chercher de vraiment scientifique, de purement systématique. Ils ne nous fourniront non plus aucune arme pour réfuter les doctrines qui s'opposent aujourd'hui au catholicisme. Mais comme théories, ils sont extrêmement remarquables et renferment des considérations d'une grande portée. On y rencontre du reste une douceur d'âme, un naïf abandon qui

plaisent singulièrement au lecteur, et l'empêchent, lors même qu'il le voudrait, d'être un censeur trop sévère. On pardonne à l'écrivain en considération des idées religieuses qui ont dirigé sa plume, et de la pureté de sa pensée.

M. D'ECKSTEIN.

Jusqu'à ce jour, M. le baron d'Eckstein, qui appartient à l'Allemagne par son origine, n'a encore publié aucun ouvrage philosophique de longue haleine. Cependant il a sa méthode à lui, son symbole formulé, et les savants travaux du *Catholique*, ouvrage périodique qui en 1826 commença à paraître sous sa direction et forme 16 volumes in-8°, l'ont placé au premier rang dans l'école catholique.

Ce recueil révèle plus d'un trait de ressemblance entre le système suivi par son auteur et ceux de MM. de Lamennais et de Bonald. Comme ces deux philosophes, M. d'Eckstein ne peut voir dans la conscience le principal moyen de parvenir à la connaissance de la vérité. Car la conscience est quelque chose de purement subjectif, incapable de jamais saisir autre chose que l'individu, le moi. L'homme ne voit que sa pensée, a dit Kant avec beaucoup de raison. La conscience ne peut servir d'unique guide au philosophe qui veut faire une vraie et sérieuse étude de l'homme. Elle fournit bien des données exactes et précieuses sur l'individu, sur l'homme, partie intégrante de l'humanité, sur le moi personnel en un mot, mais le *moi humain, universel*, l'homme type de l'humanité, ce n'est pas là qu'il faut le chercher. Le sens intime contient une partie de la vérité; la vérité complète, entière, ne s'y trouve pas. Pour la découvrir, il faut sortir du moi individuel, il faut s'adresser à l'homme véritable et philosophique, au moi du genre humain tout entier. Or, comment pénétrer jusqu'à ce moi, l'étudier, l'analyser? La tradition

seule nous en donne les moyens. C'est donc la tradition, la tradition primitive d'abord, puis la tradition chrétienne, qu'il faut consulter pour parvenir à la connaissance du vrai. Ainsi la foi et l'autorité, voilà les guides qui révèleront à l'homme les mystérieux secrets de sa propre nature; et le véritable sens de la tradition, il faut l'étudier dans l'histoire et les documents qu'elle nous fait connaître. Or, il y a surtout deux points brillants qui éclairent dans toutes ses sinuosités la longue route des traditions, Adam et le Christ, l'homme innocent, puis prévaricateur; et le fils de Dieu, régénérateur de notre race déchue. Le Christ et Adam l'élément divin et l'élément humain, tel est l'homme idéal, la plus parfaite représentation de notre nature. C'est ce prototype parfait de l'humanité que l'on doit considérer dans les traditions. Il s'agit de rechercher, et, le flambeau de la critique historique à la main, d'expliquer tous les monuments qui ont quelque rapport avec ces deux plus hautes manifestations de l'idéal humain, dont l'une veille sur le berceau du monde, tandis que l'autre opère sa réhabilitation. La tâche du philosophe doit être de suivre pas à pas, depuis Adam jusqu'au Christ, et depuis la venue du Christ jusqu'à nos jours, tous les mouvements, toutes les variations, les diverses phases par lesquelles a passé l'homme représenté par ces deux figures de l'humanité. Expliquer ces vicissitudes et leur enchaînement, c'est le vrai moyen d'obtenir une vaste et complète connaissance de l'homme.

Ainsi d'après ce système, l'étude, l'examen critique des révélations en l'initiant à tous les mouvements de la pensée dans les siècles qui ont précédé, apprend au philosophe la véritable nature de l'idéal de l'humanité, et la foi apparaît comme la meilleure méthode philosophique. Dans l'histoire des sociétés qui se sont agitées ou qui s'agitent encore à la surface de la terre, M. d'Eckstein a reconnu l'expression constante, de certains dogmes religieux, de certaines vérités traditionnelles, toujours

les mêmes au fond, mais subissant dans le cours de leur développement des modifications plus ou moins importantes, éprouvant des déviations plus ou moins profondes, revêtant des formes plus ou moins monstrueuses, à mesure que les sociétés s'éloignent davantage de la révélation primordiale. C'est à ces dogmes religieux qu'il attribue tous les grands mouvements du monde.

Ce qui caractérise surtout la manière, et comme on dit aujourd'hui le faire de M. le baron d'Eckstein, c'est la vaste étendue de son érudition, la variété de ses connaissances jointe à une rare vivacité de conception et à une diction toujours abondante et riche. Cet auteur a écrit dans tous les genres et sur tous les sujets avec une grande justesse d'aperçus et une haute entente de toutes les questions d'art, de littérature, de philosophie les plus agitées aujourd'hui. Il travaille, dit-on, depuis de longues années à une histoire universelle, où il se propose d'examiner dans tous leurs détails, les religions, les langues, les littératures et les mouvements politiques des peuples, œuvre colossale, dont un talent comme le sien pouvait seul se charger, puisqu'elle exige les plus immenses études et de très profondes recherches sur la philologie, l'esthétique, la morale et les religions.

M. RIAMBOURG.

Écrivain d'une portée essentiellement métaphysique, M. le président Riambourg se distingue surtout par une dialectique ferme, serrée, et par un beau talent d'exposition. Ses ouvrages sont tous remarquables par ce calme de la raison et cette sérénité du véritable sage qui se retrouvent constamment dans les questions qu'il a traitées. Il était parfaitement initié à toutes les doctrines philosophiques de notre époque, et il a su faire la part du mérite et des défauts de chacune avec un tact peu commun. Ses critiques sont toujours empreintes d'une modération admi-

rable, bien capable de servir de modèle au controversiste catholique dans ses discussions avec les philosophes.

Tous les travaux de M. Riambourg se rapportent à un même but, se résument dans une pensée essentiellement religieuse. Il dit lui-même dans un des derniers écrits publiés avant sa mort, qu'il avait conçu le projet de prouver successivement que la religion n'est point absurde, qu'elle est raisonnable, qu'elle est vraie (1). Mais, ainsi que M. de Maistre, il ne devait point voir l'accomplissement de son œuvre. Il la laissa inachevée, néanmoins les écrits qu'il a publiés sur ce sujet sont et resteront toujours des fragments du plus haut intérêt.

Philosophe profondément croyant, il consacra spécialement ses efforts à venger la religion des ombres que la philosophie du XVIII[e] siècle avait amassées autour d'elle. Il voulut dessiller les yeux de la génération encore tout imbue des maximes du voltairianisme, au milieu de laquelle il vivait, et il s'attacha d'une manière toute particulière à prouver que la religion catholique bien loin d'être offensante pour notre dignité d'homme, est en harmonie parfaite avec notre nature raisonnable. L'*École d'Athènes*, *Rationalisme et Tradition*, et *l'École de Paris* n'ont pas d'autre but. Dans ces écrits, l'auteur après avoir fait toucher au doigt l'absurdité et les incertitudes de la philosophie, soit ancienne soit moderne, chaque fois qu'elle a voulu se constituer indépendante de toute autorité, conclut de cette histoire de la philosophie à la nécessité de la révélation. Car, pense-t-il, l'esprit humain est créé pour la vérité. La possession du vrai est le but suprême de nos efforts, l'élément nécessaire, la condition indispensable de notre activité intellectuelle, de toute notre vie morale. Sans elle, il n'y a plus que le silence du tombeau et les

(1) *De la direction qu'il convient de donner à la polémique chrétienne.*

ombres de la mort. La vérité doit donc exister quelque part, et l'homme à moins qu'il ne soit le jouet d'une éternelle déception, doit pouvoir y atteindre. Si donc il ne peut la trouver dans la philosophie, il doit s'adresser à une autre voie, recourir à la foi révélée. Sa nature raisonnable lui en fait un commandement exprès ; car le doute est un état trop violent pour qu'il puisse jamais être l'état normal de l'intelligence, et l'homme dépensera plutôt jusqu'à la dernière étincelle de son énergie pour échapper aux étreintes du scepticisme.

Dans l'*École d'Athènes*, M. Riambourg se borne à montrer l'insuffisance du rationalisme ancien par l'exposé de toutes ses variations et de ses contradictions. Le livre qui a pour titre : *Du Rationalisme et de la Tradition*, recherche la source de cette grande aberration dont il oppose les destinées à celles de l'enseignement traditionnel. Il nous la montre vaincue par le christianisme, nous fait assister à son réveil au XVI^e^ siècle, l'examine se produisant dans toutes ses conséquences à la révolution française, et en constate enfin la présence dans les systèmes acatholiques de nos jours. L'*École de Paris* n'est autre chose que la collection des articles publiés par M. Riambourg, il y a quelques années, en réponse aux doctrines philosophiques du journal *le Globe*, articles bien remarquables à cause de leur à-propos d'abord, et ensuite pour la rectitude de pensée qui les caractérise.

Ces trois ouvrages sont les travaux les plus importants du célèbre président de Dijon.

M. BAUTAIN.

Faire l'histoire de la vie de M. Bautain, c'est exposer toute sa doctrine. Poussé par une irrésistible ardeur vers les investigations scientifiques, il avait interrogé un à un tous les systèmes

pour y trouver la vérité, et dans cet inutile labeur, il n'avait partout rencontré qu'oracles de mort. Quand vint le tour de l'éclectisme, M. Bautain embrassa la nouvelle théorie avec le plus vif empressement, comptant trouver dans l'universalité des systèmes ce qu'il avait jusque là inutilement demandé à chacun d'eux en particulier, et il devint un des disciples les plus distingués de M. Cousin. Mais l'éclectisme, avec l'apathie qui le caractérise, était peu propre à apaiser les agitations d'un esprit aussi élevé, pour lequel il n'y avait point d'alternative entre la possession certaine et complète de la vérité ou le néant du scepticisme ! M. Bautain ne rencontra pas encore la vérité dans ce système. Il était depuis plusieurs années professeur à la faculté des lettres de Strasbourg, toujours occupé à la recherche du vrai, quand un jour son regard tomba sur nos saintes Écritures. Ce livre frappa tout d'abord vivement son attention ; il le lut, le relut ensuite, et le médita profondément. Ses doutes s'étaient évanouis, le calme et le repos avaient succédé à l'agitation de son intelligence. M. Bautain venait de trouver enfin la véritable source de la science; il était redevenu croyant. Le philosophe converti demanda le sacerdoce, et dès ce moment il consacra à la défense de la religion qui venait de rendre la vie à son intelligence, tout ce qu'il possédait d'énergie. Il se hâta de proposer aux hommes tourmentés, comme il l'avait été si longtemps lui-même, des angoisses du doute, le remède qui avait opéré sa guérison. Il leur dit : Lisez la Bible; ce livre est divin ; c'est la parole même de la vérité. Là se trouve toute philosophie, toute science. Il n'est pas une seule question agitée dans les écoles des philosophes, dont il ne contienne la solution complète et satisfaisante. Ne me demandez pas à quel titre je prétends vous imposer l'autorité de ce livre. Sa sublimité indique assez sa divinité. Il porte en lui-même le cachet de son origine; jamais main d'homme n'écrivit rien de semblable. Laissez donc

enfin pour ce qu'ils valent tous ces moyens de connaître par lesquels vous vous flattez de parvenir à la vérité. Dans la Bible seule est le *criterium* de la certitude, il n'y en a pas d'autre. J'ai parcouru toutes les écoles du monde et je les ai bien connues ; et je n'ai trouvé la vérité, ni dans le sens intime, ni dans la conscience générale de l'humanité, bien moins encore dans les arguties d'un raisonnement vain comme les songes creux de la nuit. Que mon expérience vous serve de leçon. La Bible est le seul moyen de mettre un terme aux inquiétudes de votre esprit ; croyez donc à la Bible ; là est le véritable drapeau de la philosophie. Ailleurs il n'y a que théories plus ou moins sonores, mais incapables de répondre à toutes les exigences de l'esprit humain.

Telle est la base, le dernier mot de la doctrine développée dans la *Philosophie du christianisme*, doctrine d'une grande noblesse qui exalte l'esprit, qui vivifie l'âme et rend l'homme meilleur, mais doctrine exclusive ; car si elle s'applique merveilleusement à quelques âmes d'élite, elle est insuffisante pour ramener à la religion une incrédulité raisonneuse. M. Bautain a jugé le reste des hommes à la hauteur de ses sentiments élevés, de la dignité de son intelligence. Il n'a pas pensé qu'on pût ergoter sur nos livres saints, mettre en doute leur authenticité uniquement pour se donner le triste plaisir de rester un peu plus longtemps dans les bras de l'incrédulité. Son intelligence franche et sincère n'a pas même songé à ces mille objections que ne manque pas de faire le philosophe avant de rompre ses liens et de revenir à la foi. Et à ce point de vue là, sa doctrine philosophique est essentiellement incomplète ; elle ne peut convenir qu'à un très petit nombre d'hommes ; elle ne saurait être applicable à la généralité des incroyants. Elle devient un mysticisme exagéré, dès qu'elle prétend se poser comme un système accessible à tous.

M. Bautain a reconnu lui-même ce que le dogme de son école avait d'erroné, et dans son dernier ouvrage, il a modifié plusieurs

de ses idées les plus fondamentales. La *Psychologie expérimentale* est la première branche d'un traité complet de philosophie dont l'auteur se propose de publier successivement les différentes parties. L'introduction, qui sert de prolégomènes au cours entier, doit attirer surtout notre attention. Elle contient le développement de magnifiques et utiles vérités que l'on ne répète pas assez à notre siècle. Selon M. Bautain, le principe de la philosophie chrétienne, c'est l'amour; la connaissance de la vérité pour l'homme vient de l'amour; et l'objet de cet amour, le but de la philosophie, est la sagesse.

L'amour est le principe créateur de toutes choses. Il est la source de la vie, la loi des intelligences, le lien sacré qui unit toutes les créatures du ciel et de la terre. Sans l'amour, la science n'est plus qu'une suite d'abstractions stériles, un corps sans âme. L'amour et la lumière sont choses bien distinctes. Le secret du sage est de les harmoniser. Il ne doit exister aucun antagonisme entre l'esprit et le cœur. Si cet antagonisme se rencontre si souvent en nous, grâce à la constitution de l'homme déchu, c'est un vice qu'il est du devoir de la philosophie chrétienne de détruire.

La sagesse est cette *lumière illuminée*, intermédiaire entre l'homme et Dieu, c'est l'idée de Dieu. La véritable méthode philosophique consiste donc à appuyer l'entendement sur la volonté, et celle-ci sur le Verbe divin, qui se communique aux hommes (1).

Ainsi, le philososophe de Strasbourg continue à prendre pour point de départ *la parole de Dieu*, qui est *la source principale de la science et de la vérité pour l'homme;* c'est toujours là le foyer de ses convictions, la pensée fondamentale de son enseignement, le point central auquel aboutit toute sa doctrine. Mais il reconnaît en même temps que cette voie n'est pas la seule que possède

(1) *Psychologie expérimentale*, Introd. § 7.

l'intelligence pour parvenir à la connaissance de la vérité, et s'il proclame encore la nécessité pour la philosophie de s'appuyer sur la révélation, il ne prétend plus, aujourd'hui du moins, exclure les autres moyens de connaître; il avoue qu'on peut les employer aussi avec succès. Du reste M. Bautain est et veut rester avant tout catholique. « L'auteur, dit-il, dans une déclaration mise en tête de son ouvrage, l'auteur était catholique avant d'être philosophe, et il ne veut être philosophe qu'à la condition de rester catholique. » Aussi comme son système avait donné lieu à de vives discussions, trop souvent amères, il a voulu le soumettre lui-même à l'approbation du Saint-Siége et s'est déclaré prêt à retrancher de ses écrits, tout ce qui pourrait paraître contraire de quelque manière que ce soit à la doctrine de l'Église. Noble hommage rendu à l'autorité de Rome par un des plus beaux talents de notre siècle, qui a compris que ce qui fait la véritable grandeur c'est en premier lieu l'humilité, l'abnégation entière du moi.

M. GERBET.

M. l'abbé Gerbet a été l'un des disciples les plus distingués de cette célèbre école de M. de Lamennais, qui compta dans son sein tant d'illustrations. Dialecticien du premier ordre, et l'une des plus belles gloires de l'Église de France, il n'a d'autre défaut, a dit de lui quelqu'un, que celui de ne pas assez produire, et pour être le plus profond philosophe de nos jours, il n'aurait besoin que de révéler plus du trésor d'idées qu'il possède. La plupart des ouvrages de M. Gerbet appartiennent à la première période de sa carrière philosophique, c'est-à-dire qu'ils ont été composés antérieurement à 1834. Mais quoique ces écrits contiennent des propositions trop exclusives et partant erronées, que l'auteur lui-même s'est empressé de désavouer dans la suite,

ils n'en doivent pas moins trouver leur place dans cette revue des principaux travaux de la philosophie catholique de nos jours; car si on y rencontre des taches, on y trouve aussi de grandes beautés et des conceptions qui méritent d'être signalées.

L'ouvrage de M. Gerbet, où se fait sentir d'une manière plus frappante l'influence de la doctrine du sens commun est son opuscule intitulé : *Des Doctrines philosophiques sur la Certitude.* Au milieu d'une foule d'aperçus aussi neufs que profonds, ce livre qui avait pour objet d'introduire en théologie le système de M. de Lamennais, contient cependant des opinions qui, poussées à leurs dernières conséquences, auraient donné au catholicisme une base purement humaine. Après ce livre parurent les *Considérations sur le dogme générateur de la Piété catholique,* dont le plan consiste à envisager le dogme eucharistique d'abord dans son principe et ensuite dans ses effets. Le savant et tendre écrivain retrouve le germe de ce mystère adorable de notre foi au sein des antiques croyances du monde. Il est le complément du culte primitif du genre humain; intimement lié à notre propre nature, on ne saurait le détruire, sans rendre par là même impossible toute union de Dieu à l'homme, et conséquemment toute religion. Envisagé dans les sentiments dont il est la source, le dogme eucharistique est le principe inépuisable de l'amour. C'est un foyer brûlant où s'enflamme la piété du croyant, où se dilate toute sa charité. « Ce mystère est le cœur du christianisme. » On ne peut donc le détacher de la religion, sans porter une profonde atteinte à ce qu'il y a en elle de plus intime, à ce qui fait toute sa force et sa vie. En 1832, sur la sollicitation d'un grand nombre de jeunes gens avides de savoir et par dessus tout de croyances, M. Gerbet avait ouvert avec deux de ses amis des cours particuliers dans un salon de la capitale, où se pressait l'élite des étudiants de nos écoles. La pensée de ces nobles hommes avait été de jeter les premiers fondements d'une

institution, assise sur la double base de la science et de la religion, institution dont la France sera dotée un jour, j'en ai l'ardente espérance. M. l'abbé Gerbet avait pris pour objet de ses conférences la philosophie catholique de l'histoire ; pendant un an environ, il porta dans cette matière sa haute puissance d'investigations, et développa les idées les plus brillantes. Malheureusement il ferma son cours au milieu de 1833, et le public depuis ce moment jusqu'aujourd'hui a été privé de ses savantes recherches sur la philosophie de l'histoire. Peut-être cet esprit éminent publiera-t-il un jour quelque chose de complet sur ce sujet? Dans l'année même où il ouvrait son cours de philosophie catholique de l'histoire, M. Gerbet fit paraître l'un de ses meilleurs écrits, son *Coup d'œil sur la Controverse chrétienne depuis les premiers siècles jusqu'à nos jours.* C'est un magnifique tableau dans lequel l'auteur résume avec un rare talent d'analyse, une merveilleuse clarté, et une remarquable appréciation des temps et des doctrines, l'histoire de la grande lutte que livre à la foi depuis dix-huit siècles la raison humaine, pour conquérir son indépendance et s'émanciper de la tutelle de l'autorité. L'état de la controverse aux premiers temps de l'Église, c'est-à-dire la polémique des Pères contre la philosophie et l'hérésie; la grande période catholique du moyen âge qui est un temps d'arrêt pour la discussion, et où la foi en possession complète des intelligences ne songe qu'à résumer, en les harmonisant, les faits précédemment acquis à la science, et à les réunir dans ces grands monuments encyclopédiques, les *miroirs* et les *sommes;* enfin le réveil du rationalisme au XVI^e^ siècle et ses attaques contre la foi catholique ; voilà les trois époques, qui sont les points culminants de la grande polémique religieuse depuis les premiers siècles de l'Église jusqu'à nos jours, et qui ont été exposées par M. Gerbet avec beaucoup d'intérêt et de vie dans leur caractère particulier, leur forme propre, et surtout dans leur succession

progressive. L'auteur examine ensuite le mouvement philosophique de nos jours, et caractérise la doctrine de M. de Lamennais avec une indulgence facile à concevoir. Peu de temps après la publication de ce beau livre, M. Gerbet nous a donné son *Précis de l'Histoire de la Philosophie*, à la composition duquel il a sans doute été conduit par ses travaux sur la controverse chrétienne. C'est le résumé le plus lumineux que l'on possède sur l'histoire de la philosophie. Il se distingue surtout par la manière dont l'enchaînement des différentes écoles y est présenté, et par les couleurs fidèles dont l'auteur sait revêtir chaque époque, tout en conservant à chaque philosophe son individualité. Depuis cette production, M. Gerbet n'a plus fait paraître que ses *Réflexions sur la chute de M. de Lamennais*, pages d'une éloquente tristesse, où, déplorant l'infortune de son illustre maître qui venait de briser sa plume de défenseur de la religion pour passer du côté de ses ennemis, il recherche les causes qui ont amené cette effroyable apostasie. Le savant abbé est aujourd'hui l'un des directeurs de l'*Université Catholique*, à la fondation de laquelle il a fort activement concouru en 1835.

Si maintenant essayant de nous élever de l'analyse à la synthèse, nous examinons le caractère propre des doctrines de M. Gerbet, si nous recherchons quelle est la pierre qu'il est venu apporter à la construction de l'édifice d'un véritable système de philosophie chrétienne, nous n'aurons pas de peine à reconnaître qu'il s'est principalement attaché à développer ce mot d'un grand docteur, que la sainte Église catholique est le commencement de toutes choses, et à montrer par là que le catholicisme n'est pas un fait isolé dans l'histoire de l'humanité, lequel ne daterait que de dix-huit siècles, mais qu'il a une connexion intime avec les différents cultes qui l'ont précédé, surtout avec le judaïsme, et que tous ses dogmes constitutifs, comme l'avait déjà dit le comte de Maistre, ont leurs racines « dans les dernié-

res profondeurs de la nature humaine, et par conséquent dans quelque opinion universelle plus ou moins altérée çà et là, mais commune cependant, dans son principe, à tous les peuples de tous les temps (1). » Telle est l'idée générale qui nous paraît résulter des productions de M. l'abbé Gerbet, et cette idée, tant qu'on n'en force pas l'application, tant qu'on la maintient dans de sages limites, doit entrer, pensons-nous, comme élément générateur dans les bases mêmes d'une philosophie chrétienne.

M. ETCHEGOYEN.

Les deux ouvrages publiés, il y a quelques années, l'un par M. Etchegoyen, intitulé *de l'Unité*, l'autre par M. de Lourdoueix sous le titre de *la Vérité universelle*, sont des essais trop importants dans un genre d'études nouvelles, qui préoccupent aujourd'hui des penseurs distingués, pour que nous ne cherchions pas à préciser ici quelques-unes des belles études de ces auteurs. Parlons d'abord de l'œuvre du colonel Etchegoyen qui a la priorité de date. Le livre de l'*Unité* contient une foule de considérations d'un immense intérêt, des principes tout nouveaux et très féconds, dont la piquante originalité relève encore puissamment le mérite. Il devait faire grande sensation dans le monde savant, car la matière qu'y développe l'auteur est bien de nature à frapper vivement les esprits. Prouver l'identité des principes de la science mathématique, de la grammaire générale et de la religion chrétienne semble chose assez difficile. Il y a, paraît-il au premier abord, si peu d'analogie entre ces trois termes qu'on ne conçoit qu'avec peine la possibilité de les ramener à l'unité. M. Etchegoyen est cependant parvenu à rendre assez évidente

(1) *Du Pape*, tom. II, liv. 3, ch. 3, § I. Traditions antiques.

cette identité. Les magnifiques aperçus qui s'y rencontrent souvent, et une science profonde autant que variée, font de son livre un des travaux les plus remarquables qui aient paru dans ces derniers temps, et nous imposent le devoir de rendre compte en peu de mots de sa belle découverte.

L'auteur s'est proposé un double but : d'abord de ramener toutes les sciences divines et humaines ainsi que les langues, à une seule science, à un même principe fondamental, à un nombre commun d'éléments dont les différentes branches de nos connaissances ne fussent que des applications, des développements nécessaires, et en second lieu, de prouver mathématiquement les dogmes catholiques : c'est-à-dire d'appliquer les mathématiques à l'exposition des vérités révélées, et de mettre en œuvre les importantes confirmations que cette science, après avoir si longtemps éloigné de la religion ceux qui s'y livraient avec trop d'ardeur, fournit aujourd'hui à l'appui de nos saintes croyances. Les rapports d'analogie frappante qui existent entre plusieurs sciences, l'ont engagé à étudier ceux qui devaient exister aussi entre d'autres sciences dans lesquelles ils paraissaient d'abord ne pas se formuler d'une manière aussi nette. De cette sorte, il est arrivé à constater une origine et des développements communs pour toutes les sciences rationnelles. Cet ensemble de rapports constants et uniformes devait se traduire dans le commerce des intelligences, revêtir un mode d'expression, avoir une langue; et comme ces rapports sont universels, la langue qui les exprimera, devra présenter le même caractère d'universalité. La recherche d'une langue universelle a occupé plusieurs grands philosophes; la puissante intelligence de Leibnitz s'en était inutilement tourmentée. Cette langue, l'auteur de l'Unité nous la fait connaître, il la découvre dans la langue des nombres, laquelle exprime par des formules et des signes généraux tous les rapports des êtres entre eux, c'est-à-

dire les vérités de tout ordre que l'esprit de l'homme peut embrasser. On conçoit dès lors que la partie mathématique doive tenir la plus importante place dans son ouvrage, puisqu'elle est la base de tout son système. M. Etchegoyen part de la notion de l'unité, expression de la parole *un*, et il ramène toutes les sciences à cette notion, qui est pour lui la loi universelle de la création.

Ainsi pour parler d'abord de la science mathématique, elle peut se diviser en arithmétique universelle, ou science des nombres, en géométrie et en mécanique. Commençons par la science des nombres. Elle a pour objet l'arithmétique, l'algèbre et le calcul infinitésimal. Ces trois sciences offrent une numération commune de dix termes dont le dernier est zéro, et se ramènent toutes trois à l'unité, leur élément générateur. L'unité numérique exprimée par la parole *un*, est la base de l'arithmétique. Elle sert à la formation des nombres. Tous les nombres, dans toutes leurs combinaisons possibles, ne sont que des modifications de l'unité. Le substantif *un* contient tous les nombres et se trouve, *tout entier*, dans chacun d'eux, même dans les fractions; car l'unité est toujours énoncée tout entière dans le dénominateur de la fraction.

L'algèbre peut aussi se ramener à l'unité. En effet, dans cette science, les lettres représentent des quantités générales finies, et toute quantité générale finie est la modification du nombre, et partant, renferme l'unité tout entière.

Enfin, l'algèbre, produite par l'arithmétique, engendre à son tour le calcul infinitésimal ou la quantité générale infinie, et ainsi le calcul infinitésimal se trouve encore implicitement contenu dans l'unité. Telle est la loi universelle de la génération des nombres.

La géométrie a pour objet la mesure de l'étendue. C'est encore l'unité numérique exprimée par la parole *un*, qui est l'élément

générateur de cette science. Le point, en effet, est le principe fondamental de toutes les modifications de la géométrie. C'est le point qui par son mouvement produit la ligne; la ligne à son tour engendre la surface, et de la surface sort le solide. Le point contient donc virtuellement les trois dimensions de l'étendue. Or, le point, comme quantité infiniment petite, a une connexité intime avec l'arithmétique. Le point mathématique servant d'idée élémentaire à la géométrie, doit être la base de la numération géométrique. Ses autres termes sont le rayon ou la ligne droite, la circonférence, le cercle, l'angle, le triangle, le polygone, le polyèdre et les corps ronds. Ainsi la géométrie nous offre comme l'arithmétique une numération composée de neuf termes, plus le zéro.

La science des nombres a engendré celle de l'étendue; l'une et l'autre engendrent ensuite la mécanique. Car la mécanique qui recherche d'une part les conditions d'équilibre ou de repos, et d'un autre côté les lois du mouvement des corps, doit considérer l'espace. Or, la notion de l'espace implique nécessairement celle de nombres qui en mesurent l'étendue, et en dernière analyse, celle de l'unité. La numération de la mécanique se compose aussi de neuf idées, à savoir : unité, force, nombre, ligne, surface, solide, espace, vitesse et temps, dont le concours donne naissance au mouvement. L'arithmétique, la géométrie et la mécanique rentrent donc sous la même loi. L'univers engendré par le mouvement devient ainsi la modification de la parole *un*.

Les différentes idées élémentaires fournies par les trois numérations que nous venons d'indiquer, constituent, dans leurs combinaisons infinies, la science mathématique élevée à son expression la plus haute, et se rangent sous trois grandes catégories : *l'infini-absolu, l'infini-relatif et le fini*. L'infini-absolu est l'expression de l'ordre moral; l'infini-relatif, celle de l'ordre métaphysique, et le fini, celle de l'ordre physique. Et comme

l'infini-absolu, l'infini relatif et le fini se représentent par le nombre, il s'en suit que le nombre a la propriété d'exprimer le triple ordre moral, métaphysique et physique. L'infini-absolu appliqué aux grandeurs mathématiques, c'est-à-dire à l'arithmétique, à la géométrie et à la mécanique, devient la *grandeur absolue.* Il est le fondement et comme la pierre angulaire de toute science. Dans les mathématiques, l'infini-absolu est représenté par l'*unité* ou la parole *un*, qui se modifie par les adjectifs numéraux, un, deux, trois, etc. Dans la langue, l'infini-absolu est représenté par le verbe substantif qui est modifié par les verbes concrets. Dans la religion enfin, l'infini-absolu c'est l'être absolu, c'est Dieu.

Il y a entre l'infini-absolu, l'infini-relatif et le fini, cette proportion que le premier est au deuxième comme celui-ci est au troisième, ou ce qui revient au même. « En tout et partout l'infini-absolu engendre l'infini-relatif, comme l'infini-relatif engendre le fini. » C'est là ce que l'auteur appelle *la loi universelle de la création.*

M. Etchegoyen fait ensuite l'application de ses principes à la logique et à la minéralogie, et il trouve aussi dans chacune de ces sciences une numération de neuf termes, qu'il ramène toujours à une même idée génératrice, à l'unité.

La deuxième partie du livre de l'Unité démontre l'identité qui existe entre la langue des nombres et les dogmes de l'existence de Dieu et de la spiritualité de l'âme d'une part, et la grammaire générale d'autre part. L'auteur a inscrit en tête des axiomes de la géométrie : Dieu est existant; il prouve maintenant que toute proposition suppose nécessairement celle-là, et que sans le mot Dieu tout langage devient impossible. Il analyse les divers éléments de la grammaire générale, les neuf espèces de mots qui en sont en quelque sorte la numération; et le verbe substantif, ou ce qui revient au même, l'idée de Dieu, lui apparaît comme le

foyer primitif, l'unité génératrice de la parole, dont les autres parties du discours ne sont que des développements. Le verbe se trouve dans toutes les parties du discours, et tout entier dans chacune d'elles. Et c'est ainsi que dans la grammaire générale, comme dans la science mathématique, tout vient se relier à l'unité, à Dieu. Car le verbe est le principe générateur de l'affirmation ; et pour que les verbes concrets expriment l'affirmation, il faut qu'ils contiennent, sans altération, sans lui rien faire perdre de son *immutabilité absolue*, mais tout entier, le verbe abstrait ou le verbe substantif.

Au résumé, le principe de toutes les sciences divines et humaines, c'est le verbe; et la loi de leur développement nécessaire se trouve dans les modifications successives que reçoit le verbe, d'après la loi universelle de l'affirmation. Toutes nos connaissances dérivent du *verbe substantif* ou *du verbe être*. Le verbe est la *raison* et *la fin* de toute création. La connaissance du verbe nous a été communiquée par une révélation spéciale. Dieu a parlé au premier homme, et les échos de sa parole se transmettent de génération en génération parmi les enfants d'Adam.

L'auteur passe ensuite à la hiéroglyphie sacrée. Il la découvre dans le cercle ou la sphère, modification du cercle. Le cercle est l'hiéroglyphe de la Trinité ; il représente la formule générale de *la triple égalité dans l'unité* qui est le premier axiome de la géométrie. Les termes ou les nombres qui servent de base au dictionnaire de la hiéroglyphie sacrée sont réduits par M. Etchegoyen à dix significations primitives et absolues dont toutes les autres ne sont que des modifications. A l'aide de ces dix clefs, l'auteur jette un grand jour sur le sens spirituel du nombre dans les saintes Écritures, et ouvre à la critique sacrée une mine d'inépuisables richesses, restée jusqu'à lui sans exploitation. M. Etchegoyen pense que la langue des nombres n'a été complé-

tement connue que des écrivains sacrés. « Sur les principes de la science mathématique, dit-il, les prophètes et les évangélistes sont supérieurs à tous les géomètres qui ont paru depuis Moïse, car ils ont connu l'existence des grandeurs absolues et ils les ont appliquées dans la hiéroglyphie sacrée, pour expliquer la constitution morale de l'univers, tandis que les géomètres n'ont connu que la *quantité*, c'est-à-dire tout ce qu'il y a de plus minime dans la science mathématique. »

Nous venons d'exposer d'une manière bien sommaire et en essayant de la dégager du bagage de détails scientifiques dont elle marche environnée, la découverte du colonel Etchegoyen. Le livre de l'Unité se composera de quatre volumes, dont les trois premiers ont déjà paru. Dernièrement l'auteur a publié l'introduction du dernier volume, dans laquelle il résume avec une grande force d'exposition son remarquable système. Dans son quatrième volume, il doit traiter de l'interprétation de la Bible à l'aide de la langue universelle des nombres.

Si maintenant il nous était permis d'émettre un jugement sur l'ensemble de cette grande production, nous dirions qu'elle n'est peut-être pas exempte de toute tache. Pour notre part, il nous serait impossible d'admettre toutes les opinions de M. Etchegoyen sur l'origine de l'univers. Il nous semble qu'il ne serait pas difficile d'y voir percer un germe de panthéisme. Mais cette imperfection de son œuvre, et tous les autres reproches qu'on pourrait lui adresser, ne sauraient être attribués à un mauvais vouloir de l'auteur. M. Etchegoyen est un catholique sincère, aux intentions droites, et qui allie à un profond sentiment religieux la culture des sciences exactes et une grande puissance de conception métaphysique. Nous devons lui savoir gré de ses courageux efforts pour la défense de la vérité, et ne pas oublier qu'il a été le premier à briser l'enveloppe toute matérielle dans laquelle on retenait depuis si longtemps captive la

science mathématique, pour la ramener à son véritable centre, à l'unité, et par suite à Dieu. Quoi qu'il en soit des défauts inséparables d'un travail de cette nature, le livre *de l'Unité* n'en demeurera pas moins une œuvre; qui fait honneur à la science de nos jours, qui a ouvert la voie à un genre de recherches toutes nouvelles, et qui atteste à la fois dans son auteur une infatigable persévérance, et une rare profondeur de pensée.

M. DE LOURDOUEIX.

L'ouvrage de la *Vérité universelle* que nous devons au talent de M. de Lourdoueix, peut se rattacher à la pensée fondamentale du livre dont nous venons de dire quelques mots. Il contient aussi des données fort importantes, des indications très précieuses sur le symbolisme mathématique et la métaphysique des formes. Voici une idée générale de ce curieux et savant ouvrage.

Au point de départ de toute science, on doit trouver un principe fondamental qui lui serve de base, une vérité première qui contienne en germe toutes les vérités secondaires de la science; en d'autres termes, les différentes parties d'une science ne doivent pas seulement être liées entre elles de la manière la plus intime, mais elles doivent aussi posséder une même origine, se rattacher à une même source, présentant, de la sorte, le phénomène admirable de la variété dans l'unité. Or, ce principe générateur de la science, cette vérité-mère qui seule peut donner de la certitude à nos doctrines et les relier en un vaste système, c'est ce que M. de Lourdoueix appelle la *vérité universelle*. Mais quelle sera l'expression de ce principe puissant, sans lequel il n'est pas de science possible? Éclairé des plus vives lumières du catholicisme, l'auteur a interrogé toutes les sciences, et dans toutes il a trouvé un dernier mot, Dieu. C'est donc en Dieu que doit être cherchée la vérité universelle, non dans

le Dieu de telle ou telle école, dans le Dieu *Panthée*, par exemple, de l'école rationaliste moderne, ou dans le Dieu-nature du matérialisme, mais dans le Dieu du catholicisme, dans le Dieu un et triple tout à la fois, qui est en même temps dans sa merveilleuse unité, Être, Verbe et Esprit ou Amour. M. de Lourdoueix se sert de toutes les créatures comme d'autant de points d'appui pour s'élever jusqu'à ce Dieu infini dans chacune de ses perfections. Il gravite ainsi de degré en degré jusqu'à la plus haute sommité de l'échelle entière des êtres, et, soulevé sur l'aile de la foi, il s'élance au foyer générateur de toute lumière, vers la source éternelle de la raison humaine. Peu d'écrivains ont fait preuve d'un si beau talent, d'une dialectique si puissante, d'une lucidité si grande alliée à des vues très profondes, dans les sujets les plus métaphysiques de la science.

M. Lourdoueix a soulevé avec beaucoup de bonheur un coin du voile qui nous cache les mystérieux rapports des choses. Il a abordé et il a voulu résoudre les problèmes les plus difficiles sur l'origine du monde et la conception divine du plan de l'univers. Son livre, composé dans l'ordre d'idées le plus élevé, renferme des aperçus très remarquables sur la mathématique linéaire, son union avec la logique et les rapports de l'une et de l'autre avec la morale, sur le mécanisme des langues, la théorie des images, et surtout la théorie esthétique du beau et du bon.

La *vérité universelle*, comme l'a dit un profond critique, est une source divine de laquelle l'auteur a fait découler toutes les vérités spéciales qui servent de but à la science humaine, et qui s'appliquent à la direction des choses d'ici-bas.

M. MARET.

Le renom dont M. l'abbé Maret jouit aujourd'hui dans le monde philosophique, est de date toute récente. C'est l'année

dernière seulement, qu'il a fait paraître sa première production. Mais tout d'abord l'*Essai sur le Panthéisme* a placé son auteur parmi les plus beaux talents de l'école catholique actuelle. Attentif au mouvement des esprits dans notre siècle, M. Maret a compris que le panthéisme est de nos jours, la plus dangereuse plaie de la société ; et le premier en France, il a eu la gloire de se mesurer sérieusement contre cet adversaire d'autant plus difficile à terrasser, qu'il s'enveloppe de plus de mystères, qu'il a recours à plus de dissimulation. M. Maret a surtout cherché à le démasquer ; il a mis à découvert les tendances toutes panthéistiques de plusieurs illustrations contemporaines, qui ne cessent néanmoins de s'affirmer d'une manière très positive, les plus grands ennemis du panthéisme. Il a poursuivi la nouvelle erreur sous les formes multiples, dont au besoin elle sait si bien se revêtir ; il l'a pressée dans tous ses retranchements, et, après l'avoir entraînée à sa suite sur un champ de bataille ouvert à tous les regards, il est entré en lice et l'a victorieusement combattue. Or, c'est, à nos yeux, un grand mérite que d'avoir su de la sorte distinguer au milieu de tant de doctrines erronées qu'ont vu s'agiter ces derniers jours, celle qui paraissait devoir dominer toutes les autres, et de l'avoir signalée à l'opinion publique, en ouvrant l'arène où le suivront maintenant les philosophes catholiques. Aussi l'apparition de l'*Essai sur le Panthéisme dans les sociétés modernes* a été un glorieux événement pour la science religieuse, en même temps qu'il a jeté l'effroi dans le camp de nos adversaires. Résumons ici la pensée de ce beau travail.

Après avoir, pour justifier le titre de son ouvrage, démontré à l'aide des faits incontestables qui lui sont fournis par l'examen de la philosophie au XIX^e^ siècle, que la notion panthéiste de la vérité est au fond de toute théorie actuelle qui ne prend pas son point de départ dans les croyances catholiques, l'auteur fait

l'histoire du panthéisme dont il place le berceau dans l'Inde. Il en examine ensuite le développement sans solution de continuité, à travers la Grèce et l'école d'Alexandrie jusqu'au moyen âge, où il ne compte qu'un fort petit nombre de représentants; et dans l'époque moderne, après Jordano Bruno et Spinoza, il voit les trois philosophes allemands, Fichte, Schelling et Hegel, le remettre en honneur. Arrivant alors à la partie polémique de son livre, il réfute le panthéisme dans ses preuves qui n'ont rien que d'arbitraire, dans son principe fondamental opposé au sens commun, enfin dans ses conséquences désastreuses suffisamment indiquées par le joghuisme chez les Indiens, par la profonde immoralité des gnostiques, et par les récentes infamies de la secte Saint-Simonienne. Il examine ensuite le panthéisme dans ses prétentions au gouvernement du monde, et fait toucher du doigt, si je puis dire ainsi, l'absurdité de ses réponses aux problèmes qui constituent les bases mêmes de la science, à savoir, l'origine du monde, l'existence du mal moral et les époques historiques.

Mais après avoir ruiné le panthéisme, il fallait le remplacer et construire sur ses débris un système plus parfait. Depuis dix-huit siècles, les catholiques sont en possession de la véritable philosophie; c'est donc la notion catholique de la vérité que M. Maret opposera aux panthéistes. Aussi, après avoir montré la complète impuissance de la doctrine qu'il combat pour rien édifier de solide, l'auteur de l'Essai met en regard de ces théories mensongères les enseignements du catholicisme qui seul peut expliquer l'homme et le monde, l'univers et la création, et nous donner la loi de l'histoire. Il termine en pulvérisant les ridicules objections élevées dans ces derniers temps, contre la religion chrétienne par MM. P. Leroux, Salvador et Strauss.

Le plus saillant caractère du talent de M. l'abbé Maret, c'est la profonde connaissance qu'il possède de la philosophie contem-

poraine. Il a consciencieusement étudié toutes les théories modernes, il en a pénétré les secrets, et, d'un coup d'œil assuré, il sait faire la part du mérite et des défauts de chacune d'elles. Le panthéisme avec ses plus subtiles argumentations, ses plus nuageuses abstractions, ne l'effraie pas; il le suit à travers le vaste labyrinthe de ses rêveries; son langage même ne lui reste pas étranger; il l'emploie facilement au besoin. Cette science remarquable des hommes et des doctrines d'aujourd'hui, jointe à une grande netteté de vues et à un beau talent de style, fait de l'*Essai sur le Panthéisme*, nous avons besoin de le répéter, une œuvre de haute importance.

Je viens de vous présenter de rapides études sur quelques-unes des plus remarquables célébrités philosophiques de la France actuelle. Je sens tout ce que ce travail a d'incomplet. Quand il s'agit de la philosophie catholique dans notre époque, les noms se pressent si nombreux sous la plume, qu'on peut à peine crayonner légèrement l'esquisse de cette magnifique légion de défenseurs de la vérité. Dans cette revue des grands écrivains de notre siècle qui ont mis leur science au service de la religion, nous avons été loin de tout dire; car nous ne pouvions reculer indéfiniment les limites de ce mémoire. Nous aurions voulu encore nommer le savant abbé Lacordaire, qui, dans la chaire, sait si bien faire parler à la Foi un langage philosophique; M. de Genonde qui, dans son dernier écrit, *Exposition du dogme catholique*, a essayé de justifier contre l'incrédulité la vérité de nos croyances et surtout des mystères, en montrant les nombreuses analogies qu'ils présentent avec les phénomènes de l'ordre purement naturel; enfin M. l'abbé Combalot qui, dans un ouvrage paru récemment et où, comme on l'a dit, la plus haute raison est alliée à l'érudition théologique la plus vaste, présente

la notion catholique de la divinité de Jésus-Christ comme la raison suprême de tout ce qui est, le dernier mot du monde de la nature aussi bien que de celui de la grâce, le point de départ et le terme de toute philosophie. Mais il ne rentrait pas dans notre sujet de parler de ces célèbres écrivains; car, ils n'ont pas, à vrai dire, de doctrines philosophiques et on ne trouve point dans leurs travaux un système scientifique; chez eux la théologie domine toujours la philosophie, et nous nous occupons surtout ici des travaux philosophiques de notre époque.

Dans ce dernier ordre d'idées, à côté des célébrités que nous avons rapidement indiquées, nous aurions pu citer bien d'autres noms encore. Ainsi nous n'avons rien dit de M. Laurentie, l'auteur de l'*Introduction à la philosophie* et de la *Théorie catholique des sciences;* rien du baron Alexandre, Guiraud à qui nous devons un travail fort original sur la *Philosophie catholique de l'Histoire du monde primitif;* rien de M. Buchez, qui a déjà publié les trois premiers volumes de son *Essai d'un système complet de philosophie du point de vue du catholicisme et du progrès;* rien des belles productions de M. Ozanam; rien non plus des ouvrages de M. Roselly de Lorgues, dont le succès va toujours croissant. Nous avons dû nous borner à signaler seulement quelques-uns des grands noms de l'école catholique contemporaine; nous ne pouvions nous arrêter à tous les talents qu'elle présentait à notre étude.

Si maintenant vous reportez votre pensée sur l'ensemble de ce travail, si vous rappelez à votre souvenir ces fortes individualités philosophiques de notre époque, ces talents supérieurs placés au premier rang de la science, dont j'ai eu le temps à peine d'esquisser à la hâte les doctrines, une conclusion toute naturelle se présentera à vous. C'est que les bases d'une philosophie franchement et entièrement catholique sont enfin jetées. Nous avons parcouru quelques-uns des immenses travaux

entrepris à ce sujet. Chacun des écrivains dont nous avons parlé a envisagé la philosophie sous l'une de ses faces, s'est attaché à développer un côté de la vérité. Il y a eu des systèmes trop exclusifs, je l'avoue; mais même au fond des systèmes les plus exclusifs, on trouve cependant toujours du vrai. Peut-être la philosophie chrétienne, pour se constituer définitivement, n'attend-elle plus qu'un génie assez puissant, doué du tact, de la perspicacité, du coup d'œil nécessaires pour saisir le meilleur mode de combinaison de tous les travaux des penseurs catholiques, pour réunir, enchaîner avec art ces matériaux qui ne demandent que l'habile arrangement de l'architecte, pour composer un seul tout de ces éléments épars, en les fondant dans un vaste corps de doctrines, et en les rattachant tous au principe commun que tous ils proclament, la nécessité pour la science de commencer par la foi.

Du moins, dès à présent, l'avenir de la science philosophique semble assuré au catholicisme, et le catholicisme, nous devons l'espérer, renouvellera encore la face de la terre. Car, il ne faut pas le perdre de vue, l'intelligence est maintenant à bout de toutes les ressources humaines. Je ne sais quel désir de croire travaille les hommes d'aujourd'hui. Ils ont faim et soif du vrai, du bon, du beau. Dans leur perplexité, ils se sont d'abord adressés aux systèmes de philosophie fondés en dehors du christianisme, mais ils n'y ont vu que la poussière du passé! Or, dans ce silence du rationalisme, qui reste muet sur toutes les grandes questions dont il importe le plus à l'homme de posséder une solution exacte et définitive, forcément on devra s'adresser à l'oracle par excellence; on viendra demander au catholicisme le mot de l'énigme universelle que seul il peut donner. Tel est, si je ne me trompe fort, l'avenir heureux qui semble déjà se lever sur le monde.

Pour nous, hâtons de tous nos efforts la réalisation de ces

espérances. Appelons de nos vœux les plus ardents cette heureuse époque du règne de l'Homme-Dieu, où toutes les intelligences se rallieront sous l'étendard de la vérité, une et éternelle. Peut-être assisterons-nous encore à l'accomplissement de ces magnifiques destinées. Mais si notre génération devait passer avant qu'eût brillé à l'horizon ce jour glorieux, les générations qui se préparent et qui nous succèderont en seront témoins, n'en doutons pas, et il nous est toujours permis à nous d'en saluer l'aurore !

CHARLES BRETON.

LITTÉRATURE MODERNE.

IV.

QUELQUES MOTS SUR LA POÉSIE LYRIQUE EN FRANCE.

La poésie, fille du ciel, se nourrit d'inspiration et d'enthousiasme; c'est le premier langage, c'est la première forme sous laquelle les hommes rendirent leurs pensées, dans leurs élans naïfs et spontanés, et ce sera toujours l'expression la plus complète du beau dans la littérature; c'est par elle que nos idées, empruntant un langage plus fleuri et plus mélodieux, s'élèvent et parviennent à peindre les sentiments les plus divers, les émotions les plus extraordinaires de l'âme, et à communiquer aux autres hommes le feu des passions qui agitent le poëte. Au moyen des images et du coloris qui la caractérisent, la poésie commande l'attention, et dispose l'intelligence à recevoir des sensations de tout genre, soit qu'elle provoque des émotions nouvelles, soit qu'elle réveille des souvenirs; au moyen du rhythme elle grave facilement dans les esprits les expressions et les idées.

Mais si tout ceci est vrai de la poésie en général, on peut avec bien plus de raison l'appliquer à la poésie lyrique, la seule qui soit primitive et pour ainsi dire inhérente à tous les peuples. Dans les autres genres en effet, la poésie n'est pas liée nécessai-

rement et intimement à la conception de l'œuvre ; celle-ci peut à la rigueur s'en passer, et alors elle l'emploie plutôt comme un moyen, comme une forme qui revêt nos pensées et leur donne la vie, la couleur, l'éclat et la beauté. La poésie lyrique au contraire est l'expression naturelle et véritable de l'âme fortement émue par la passion, ou de l'intelligence qui s'éveille et grandit à l'aspect du beau, ou à la contemplation du sublime. Aussi tous les peuples commencent leur littérature par ce genre de poésie, et chez tous les peuples la poésie est d'abord religieuse ; elle va puiser à la source même du beau pour y retourner ensuite, soit en s'écoulant paisiblement comme un fleuve majestueux dans l'ode et le cantique, soit en s'élançant comme un torrent tumultueux dans l'hymne ou le dithyrambe. Nos idées et nos sentiments ne peuvent être que l'expression de ce qui existe et du rapport nécessaire entre nous et les divers objets qui éveillent ou frappent notre intelligence, en sorte que les premières idées poétiques durent prendre naissance à la vue des merveilles de la création, de l'ordre de l'univers, des bontés et des bienfaits de son auteur. L'imposante majesté de la nature, sa vie, le mouvement régulier de tous les êtres, depuis la marche mystérieuse des astres jusqu'au moindre objet de la création, et jusques à ces bouleversements subits et terribles qui semblent à l'homme naïf et simple l'effet du courroux céleste, tout enfin devait provoquer l'inspiration et l'enthousiasme de l'homme, vivifier ses facultés, et le porter surtout à adorer ou à bénir le créateur. Mais ces prières, ces hymnes ardentes se ressentirent de toute nécessité de l'émotion de son âme : il y employa donc toutes les puissances de son intelligence et toutes les forces de son organisation ; de là viennent les formes du lyrisme ; de là vient que la poésie primitive est d'ordinaire l'hymne dithyrambique ou le cantique, c'est-à-dire la poésie unie aux sons de la voix et probablement à tous les mouvements et à tous les gestes du corps, qui pouvaient

rendre l'état tumultueux de la personne inspirée; ces sons et ces mouvements se réglèrent peu à peu avec le rhythme poétique, et nous voyons ainsi la danse et la musique aussi anciennes que la poésie, alliées à la muse, et regardées presque comme un auxiliaire indispensable de la littérature des peuples primitifs.

Avec ce caractère religieux et sacré, nous ne devons pas nous étonner que la poésie lyrique soit un accessoire du culte ancien, et se voie cultivée principalement par les prêtres, les devins, les prophètes; *Vates, poeta, propheta,* mots presque synonymes; et ce serait pensons-nous une curieuse étude que de rechercher comment la poésie de purement religieuse qu'elle était d'abord, s'appliqua bientôt après au profane, et étendit ainsi sa sphère de développement et d'activité.

Cette poésie religieuse dont nous venons de parler, si sublime dans sa naïve simplicité, si figurée et pourtant si naturelle, visant si peu à l'effet, et cependant tellement grandiose qu'à nous, populations vieilles et décrépites, elle nous semble encore le plus pur et le plus beau modèle, cette poésie ne peut exister qu'avec un enthousiasme, une vigueur d'intuition, et une chaleur d'imagination qui n'appartiennent qu'aux peuples primitifs, habitués à sentir plus qu'à comprendre, à voir plus qu'à juger. Mais à peine le raisonnement a-t-il succédé à ces sentiments spontanés, que dès lors aussi l'esprit de recherche et d'analyse prévaut; et cette poésie lyrique, si vraie et si grande qu'elle paraît plus qu'humaine, devient impossible, ou du moins ne surgit plus qu'à de très rares intervalles comme un feu qui semble se rallumer et qui jette encore quelques flammes. Cependant on ne peut dire qu'elle disparaisse : si elle ne vit plus d'intuition seulement, elle acquiert par l'esprit de réflexion un côté plus solide, si moins brillant. La poésie, feu sacré qui ne peut jamais s'éteindre, parce qu'il a sa source comme son objet dans Dieu lui-même, et son sujet dans la nature de l'intelligence humaine, reste le

partage d'un petit nombre d'êtres privilégiés, chez qui l'inspiration est ardente, quoique plus réfléchie. Dès lors la poésie n'est plus éminemment lyrique comme dans son principe, elle s'individualise, si je puis m'exprimer ainsi, elle devient l'ornement des différents genres qui l'emploient et ne conserve son ancien caractère de pur enthousiasme que dans l'hymne, l'ode, et dans les sujets de même nature.

Quand on examine un genre spécial de littérature chez un peuple, il est une infinité de choses à observer pour comprendre et s'expliquer les modifications que ce genre reçoit des tendances et des influences diverses de la vie intellectuelle de cette nation déterminée; aussi, de même que la littérature de tous les peuples porte un cachet particulier, qui forme l'originalité de chacun, et cela suivant leur caractère, leurs mœurs, leur religion et leur origine; de même tous les peuples ne sont pas doués à un égal degré de la faculté poétique et par conséquent tous n'ont pas réussi également bien dans les divers genres où l'activité intellectuelle se déploie; tel peuple sorti du nord témoigne par ses poëtes d'un sentiment mélancolique et chevaleresque, et s'enveloppe toujours d'un vague comparable aux nuages brumeux dont il sort; tel autre, d'une gaieté franche, d'une allure vive et spirituelle, tend à caractériser sa poésie par l'action et par la peinture des mœurs; chez celui-ci le *vis comica* sera le point le plus saillant, chez celui-là enfin la poésie sera langoureuse, tendre et souvent voluptueuse comme le climat et le pays qui la fait naître.

La littérature française, toute belle et riche qu'elle soit d'ailleurs, a été reconnue longtemps comme n'ayant pas de représentants aussi dignes d'elle dans la poésie lyrique que dans les autres genres, la tragédie et la comédie par exemple, de même qu'elle n'a pas produit d'épopée véritablement digne de ce nom; en effet la réputation de nos anciens lyriques français est bien

loin de valoir celle de nos immortels tragiques, et la gloire de Rousseau a subi plus d'un échec, son astre a bien pâli tandis que ceux de Racine, de Corneille et surtout de Molière brillent encore de tout leur éclat; on en a conclu que le français qui n'a d'égal, ni dans la peinture des mœurs, ni pour l'esprit d'originalité et les heureuses saillies, est généralement peu capable de l'enthousiasme et de l'entrain lyriques. Aujourd'hui cependant que la France a vu s'ouvrir une nouvelle ère pour sa littérature, la poésie lyrique semble avoir voulu, là aussi, reconquérir sa place naturelle; elle s'est élancée dans l'arène et dès ses premiers pas elle a provoqué l'attention de tous. Comme les choses consciencieuses et qui méritent examen, elle a d'abord partagé le champ des opinions en deux camps, elle s'est suscité bien des haines et s'est attiré par contre un grand nombre de prosélytes ou d'admirateurs; car, dans son essor hardi, ayant brisé la plupart des entraves qui la gênaient, elle a paru sous un aspect bien différent de celui qu'elle avait autrefois, et certes, ces changements, quelque jugement qu'on en porte d'ailleurs, sont faits par des hommes de science et de génie, qui ont étudié l'art et la forme, comme ils ont cherché à approfondir l'idée, et qui par ces travaux ont mérité la sympathie de tous, et même la bienveillance de leurs critiques.

Mais avant de parler des changements et de la physionomie nouvelle de ce genre littéraire en France, avant de nous occuper des causes qui les ont plus ou moins déterminés, nous croyons nécessaire de jeter un coup d'œil rapide sur l'état de la poésie lyrique, telle qu'elle s'est montrée jusqu'à l'époque où de hardis novateurs surent s'affranchir des entraves qu'ils jugeaient embarrasser la marche de leur intelligence et comprimer l'élan de leur génie; peut-être alors sera-t-il aussi plus facile d'expliquer la violente réaction qui a eu lieu dans notre littérature et surtout dans la poésie.

Nous ne nous occuperons pas, dans cet aperçu, de l'éclat éphémère des chants si nombreux des Trouvères et des Troubadours ; ce n'est pas encore la littérature française ; cependant cet examen offre de l'intérêt, surtout pour l'idiome du Nord de la France, d'où dérive plus directement le français.

Quant à celui du midi, formé dans le dixième siècle du mélange du latin corrompu par le gaulois, et des idiomes du Nord, conservant malgré cela assez de l'élasticité des langues nouvelles, il donna naissance à des milliers de poëtes qui enfantèrent une littérature toute particulière, riche, colorée, luxuriante, mais peu durable. La poésie lyrique put s'y faire jour ; mais elle n'atteignit généralement pas la sublimité du genre. Ce ne sont ordinairement que des poésies légères, des chants d'amour, des *tensons*, etc., que chantaient les Troubadours ; dans les sirventes seulement ils s'élevèrent parfois jusqu'à célébrer les hauts faits et la guerre sainte, qui devint un des principaux aliments de la littérature de ces temps. Il n'entre aucunement dans notre sujet d'examiner jusqu'à quel point la poésie provençale fut favorable ou défavorable à la littérature française, ni de discuter la question de savoir si c'est d'elle et par le moyen des Arabes que nous est venue la rime, comme on l'a prétendu.

Quant au choix des sujets qui inspiraient d'ordinaire les Troubadours, et qui étaient des chants d'amour et de chevalerie, cela peut s'expliquer par diverses causes : d'abord il est certain que les Gaulois et les hommes du Nord professaient anciennement un très haut respect et presqu'un culte pour la femme ; d'un autre côté le christianisme avait rendu à la femme son influence morale et l'avait replacée dans sa position de compagne et non d'esclave de l'homme ; la féodalité et la chevalerie avaient resserré les liens de famille, toutes choses qui, avec l'influence de la civilisation arabe sur les peuples du Midi ne contribuèrent pas peu à faire des femmes et du culte de l'honneur le thême

presque général de la littérature provençale. Du reste cette littérature ne tarda pas à s'éteindre par diverses circonstances politiques et autres, surtout par la guerre des Albigeois d'une part, et par la prédominance du Nord de la France d'autre part, en sorte que la langue et la littérature des Trouvères l'absorba bientôt pour devenir plus tard, après des transformations partielles, la langue générale en France.

Les Trouvères de leur côté ne se sont pas jusqu'à cette époque distingués éminemment dans la poésie lyrique; les genres où ils réussirent le mieux sont la satire, la peinture des mœurs, et le poème allégorique; toute la poésie chez eux tend à l'action, à la personnification, et à l'allégorie. Parmi les traits distinctifs de la littérature française on remarque l'esprit, le bon sens, l'enjouement plein de sel et de vivacité; on y trouve la *farce comique* à un haut degré. Ceci peut surtout s'appliquer aux poésies des Trouvères; la poésie lyrique proprement dite n'y tient donc que peu de place, si ce n'est dans quelques ballades, dans les poésies appelées *Chants royaux* et dans plusieurs chansons d'un genre relevé : le vrai titre de gloire de la langue d'Oil ne se trouve pas là mais bien dans les romans de Chevalerie.

Plus tard, dans le XIV^e^ siècle, lorsque la langue française proprement dite commence à se former, nous ne rencontrons encore parmi les successeurs des Trouvères que peu de poëtes lyriques, d'ailleurs fort médiocres; les guerres civiles, les troubles continuels, les invasions étrangères qui désolèrent la France à cette époque expliquent en partie cette stérilité; d'un autre côté la poésie n'était alors souvent qu'un jeu et qu'une lutte contre la langue; ses allures ressemblaient aux premiers ébats d'un guerrier qui essaie ses armes avant d'entrer en lice et de combattre; c'était la science des difficultés vaincues, difficultés que paraissaient se créer à plaisir les poëtes, soit par l'arrange-

ment des rimes et des strophes, soit par le choix du rhythme, soit par la manière même de traiter ou d'envisager leurs sujets. De grandes idées, du feu poétique, de mélancoliques rêveries, peu ou point.

Ici une question se présente naturellement à nous, question dont la solution nous paraît expliquer l'état d'infériorité dans lequel demeura si longtemps la poésie lyrique en France. Pourquoi cette poésie diffère-t-elle, même dans ses commencements, de la poésie primitive des peuples anciens et modernes? Pourquoi n'y retrouvons-nous pas cette naïve et gracieuse fraîcheur, cette force de passion et cette fougue de sentiments que nous remarquons ailleurs dès le principe.

Sans entrer dans des considérations sur la nature même du peuple français et de son caractère distinctif dans lequel la rêverie du Nord et l'enthousiasme du Midi se trouvent souvent remplacés par la réflexion et l'esprit, considérations, qui, on le conçoit facilement, sont cependant ici d'une grande importance, nous croyons pouvoir assigner plusieurs causes aussi fondamentales à ce caractère particulier de notre ancienne littérature. La poésie primitive pouvait-elle exister chez un peuple formé du mélange de populations nouvelles et anciennes, du choc d'une barbarie au corps rude mais puissant contre une civilisation en apparence pleine de vie, mais stationnaire et viciée jusque dans ses fondements; chez un peuple, où la civilisation et la langue plus avancée de la race vaincue devaient sinon l'emporter sur la langue plus énergique des vainqueurs, du moins la modifier considérablement? Nous ne le croyons pas : c'était de la Gaule, principalement du midi de cette contrée, qu'étaient issus une grande partie des écrivains qui jetèrent un dernier éclat sur la littérature romaine; c'était là un des centres où le goût des lettres romaines s'était pour ainsi dire réfugié, et où il se conserva encore longtemps quoique avec un mélange de celtique et de

barbare ; cette population gauloise, devenue presque romaine de mœurs et de langage, devait bientôt prévaloir dans le domaine littéraire. Possédant une instruction plus étendue que la race des vainqueurs du Nord, chrétienne d'ailleurs et beaucoup plus civilisée, elle devait l'emporter sur eux dans les éléments du langage et de la vie privée ; mais d'un autre côté comme cette population vaincue n'était que le reflet de la société et du monde romain, elle n'avait aucune originalité, de sorte qu'elle empêcha par son influence, le développement du type particulier et plein de vigueur que n'eût pas manqué de prendre la poésie des vainqueurs, si elle n'avait ainsi été étouffée dans son germe.

Il en résulta donc que la poésie de ce temps ne fut le plus souvent qu'un corps sans vie et sans âme ; en outre les divers éléments qui y étaient réunis empêchaient toute unité et tout développement durable ; aussi la langue française n'a pas de jeunesse proprement dite, car on ne peut pas appeler de ce nom, la jeunesse factice qu'elle a montrée dans les deux idiomes d'où elle sortit plus tard comme langue forte et une, c'est-à-dire les idiomes dans lesquels chantèrent les Trouvères et les Troubadours.

D'un autre côté il est certain qu'il existe une action constante et réciproque entre les idées et l'instrument qui les reproduit ; or la poésie lyrique, toute d'enthousiasme, demande une langue *une,* forte et harmonieuse, une expression claire, pittoresque et nombreuse et qui de plus puisse se plier aux exigences de la pensée poétique et rendre à l'aide du rhythme ses beautés les plus inattendues ; ce sont ces qualités qui distinguent ordinairement les langues primitives, douées à l'origine d'une élasticité suffisante pour donner au poëte une liberté presque entière du côté de la forme ; or c'est ce que n'avait pas alors la langue française, à cause des éléments multiples et d'origines

diverses qui avaient présidé à sa formation ; elle prenait corps comme elle le pouvait, au hasard, par la force des choses, en empruntant aux autres langages les éléments les plus hétérogènes et se les appropriant par un dur et long travail, et lorsqu'après tout cela fut créée la langue française, ce fut moins en s'étendant, qu'en se restreignant dans des bornes qu'elle ne dépasse que fort rarement.

La langue française n'avait donc dès l'abord, ni la richesse d'inflexion, ni le nombre poétique, ni la variété des langues anciennes, et plus tard mais de bonne heure déjà, elle perdit la faculté de création et de composition des mots qu'ont encore aujourd'hui les idiomes du Nord (1), il suffit pour s'en convaincre d'examiner la constitution stable de notre langue, caractère qui fait du reste son principal mérite, en ce qu'elle la rend l'interprète le plus fidèle et le plus digne de l'éloquence, de la prose en général, et enfin du côté positif et pratique de la littérature. C'est même la perte de cette faculté de création et de composition de la langue française, qui a engagé plusieurs auteurs à faire revivre dans leurs œuvres beaucoup de mots tombés en désuétude aujourd'hui et les a déterminés à tenter de nombreux essais d'ouvrages écrits entièrement en vieux style français.

Quoi qu'il en soit, on comprend qu'une langue qui fut le produit des diverses tendances que nous avons signalées, devait être et sera toujours un obstacle à la poésie lyrique ; celle-ci réclame impérieusement de pouvoir exprimer avec liberté les passions et les écarts les plus fougueux de l'imagination et du sentiment, avec

---

(1) On ne peut en effet admettre comme résultat d'une faculté de composition et de création, les mots tirés du grec qui de nos jours sont formés d'une manière si barbare par certains auteurs, et qui ne font que défigurer la langue française. D'ailleurs ces mots sont pour la plupart *techniques* et n'appartiennent pas plus au français qu'aux autres langues.

aussi peu d'entraves que possible venant de la langue, de manière à n'être assujettie qu'aux règles immuables de la pensée et de la poésie, règles qui se retrouvent dans toute littérature et qu'on ne peut jamais enfreindre impunément. Cet obstacle que présente au lyrisme la langue française, n'est cependant pas infranchissable ; il était surtout beaucoup plus difficile à surmonter alors qu'elle n'était pas encore développée ; aussi le genre lyrique peut réussir chez nous, mais c'est moins avec le caractère d'inspiration libre des premiers temps des peuples, inspiration qui se traduisait en hymnes, cantiques et dithyrambes, qu'avec le caractère plus calme et plus solennel peut-être de l'ode ; notre lyre n'est plus celle des prophètes ; elle est descendue d'un ton, elle n'est cependant pas sans mélodie.

Mais pour en arriver là, il était nécessaire que sous le rapport de la forme, le véhicule de nos idées eût acquis la noblesse et la majesté qui le caractérisent si éminemment ; aussi point de poésie lyrique proprement dite dans la période que nous avons examinée jusqu'ici ; car nous ne donnons pas ce nom aux genres divers qu'on réunit sous la dénomination commune de poésie légère et qui, à cette époque, ont fleuri en France peut-être plus que partout ailleurs.

Au point où était parvenue la poésie, il devenait nécessaire que quelques hommes vinssent créer un monde de ce chaos, et que par leur génie ou par un sentiment inné du beau ils traçassent une marche plus sûre, plus large et plus hardie à notre littérature naissante.

Cette réforme s'opéra en grande partie par le fait d'un homme d'un goût assez pur et assez développé pour son temps, on doit le reconnaître, mais qui cependant ne fit pas ce qu'au premier abord on pouvait attendre de lui ; cet homme fut Ronsard. M. de Sainte-Beuve regarde Ronsard comme le régénérateur, ou plutôt le créateur de notre poésie ; cependant qu'il me soit permis de

ne pas accorder à Ronsard tous les éloges que lui prodigue l'illustre critique, entraîné peut-être qu'il est, par cette manie de réhabilitation qui poursuit notre époque. Certes on ne peut refuser à Ronsard et à ses émules en poésie, d'avoir contribué à épurer le goût de leur siècle, et même jusqu'à un certain point d'avoir fixé la langue poétique; certes Ronsard y a apporté beaucoup d'améliorations sous le rapport de la forme; mais ce ne fut qu'en altérant sa naïveté et son originalité primitives par les emprunts sans nombre qu'il fit au grec et au latin; cela ne doit du reste nullement nous étonner; les littératures grecque et latine qui avaient refleuri avec tant de vigueur depuis quelque temps en Italie et dans le midi de la France, devaient tôt ou tard se faire jour aussi dans la littérature et la poésie française; il arriva nécessairement alors que des hommes d'intelligence remarquèrent la différence totale qui existe entre les jeux d'esprit ou les tours de force des poëtes de la vieille France, et les admirables productions des génies de l'antiquité; si cet examen n'avait conduit qu'à reconnaître, étudier et suivre les règles tracées d'après ces modèles, rien de mieux; mais on le sait, toute réaction est ordinairement violente, et les meilleurs esprits eux-mêmes sont portés à l'extrême en toute chose; aussi ces poëtes s'empressèrent de puiser à la source pure de la Grèce et de Rome, et négligèrent entièrement les beautés entremêlées aux fautes dans le jargon poétique de nos ancêtres. Tel fut Ronsard; il ne chercha pas à découvrir l'or dans le fumier et passa ainsi d'un excès à un autre. En sorte que tout en lui payant le juste tribut d'éloges que méritent les progrès qu'il sut réaliser dans notre littérature, en lui imprimant une secousse violente pour la faire sortir de l'ornière où elle s'embourbait de plus en plus, nous devons dire pourtant qu'il l'aurait engagée dans une fausse voie, si Malherbe ne fut venu pour la diriger à son tour.

Malherbe est véritablement le premier poëte lyrique propre-

ment dit que nous rencontrions jusqu'ici. Ni les Saint-Gelais, ni les Marot, ni Baïf, ni Passerat, ni Desportes, ni tant d'autres que nous passons volontiers sous silence, ne méritent en effet ce nom; d'ailleurs peu d'entre eux ont cultivé la poésie lyrique dans le sens que nous lui donnons. Cependant on ne peut refuser à Marot de l'originalité, de la verve, et de la vivacité d'esprit.

Malherbe peut être regardé comme l'union de la muse de Marot et de celle de Ronsard; tout en se nourrissant des modèles de l'antiquité, il ne dédaigna pas la naïveté de notre vieille langue française, et si l'on trouve chez lui un peu de raide et de guindé, on doit peut-être l'attribuer à son dur labeur dans la composition de ses œuvres. Sous le rapport du fond, Malherbe donna à la pensée plus de noblesse et d'élévation, et sut quelquefois atteindre au lyrisme moderne par un enthousiasme réel, soutenu par le sentiment qui règne dans ses pièces; car la muse chrétienne se distingue surtout de la muse antique par le sentiment et la mélancolie, aussi Malherbe puisa-t-il à la source toujours féconde et toujours nouvelle de la poésie primitive, c'est-à-dire, la Bible, quoiqu'il ne fût pas toujours également heureux dans l'emploi qu'il en fit dans sa poésie.

Sous lui notre rhythme se fixa et commença à s'assouplir aux exigences de la pensée; la véritable harmonie imitative, si belle lorsqu'elle n'est pas forcée, se retrouve souvent dans ses vers nombreux et bien cadencés; enfin il sut par la coupe de ses vers, par ses chutes harmonieuses, rompre la monotonie de notre langue poétique et lui donner à la fois la grâce, la vigueur et l'éclat. Ce serait nous laisser entraîner trop loin que de citer quelques morceaux de Malherbe, qui d'ailleurs est trop connu pour que cela soit nécessaire.

En signalant le progrès immense de la poésie à cette époque, ce serait ici le lieu de parler de Mathurin Regnier et de son

influence sur la littérature, si nous ne devions nous renfermer étroitement dans les limites de notre sujet.

A côté de Malherbe, nous devons citer comme novateur, quoique dans une autre voie, Théophile écrivain trop méconnu et presque oublié de nos jours; cependant il nous semble digne à plus d'un titre d'être regardé comme un des premiers poëtes lyriques de ces temps. Théophile de Viaud mérite d'autant plus une mention spéciale dans ce rapide examen, qu'il n'est plus guères connu que par deux vers ridicules de sa mauvaise tragédie de *Pyrame* et *Thisbé*, vers qu'on cite souvent et avec raison, comme un exemple de style faux et boursoufflé; et cependant Théophile a un talent incontestable comme poëte et surtout comme lyrique; cet écrivain se distingue par un jugement sain, un sens droit, des connaissances assez étendues, et de la bonté naturelle; mais ce qui surtout doit être remarqué dans Théophile, c'est qu'il a tenté d'ouvrir à la poésie une carrière nouvelle, en rejetant souvent la mythologie païenne pour la remplacer autant que possible par la théogonie chrétienne, ce qui n'est pas le seul point de rapprochement qu'on puisse faire entre lui et les poëtes modernes. Ce caractère ne se manifeste pas chez lui par une simple tendance, il exprime formellement et à diverses reprises son opinion à ce sujet. Ainsi, dans un écrit en prose intitulé : *Fragments d'une histoire comique*, il dit : « Ces larcins qu'on appelle imitation des autheurs anciens se doivent dire des ornements qui ne sont point à nostre mode. Il faut escrire à la moderne... L'invocation des Muses à l'exemple des Païens est profane pour nous et ridicule. » Et plus loin : « C'est une dévotion loüable, et digne d'une belle âme que d'invoquer au commencement d'une œuvre des puissances souveraines : mais les Chrestiens n'ont que faire d'Apollon ni des Muses. »

Dans l'ode première sur *la Maison de Sylvie*, il répète la même chose en très beaux vers :

Tout le monde dit qu'Apollon
Favorise qui le réclame,
Et qu'avec l'eau de son vallon
Le sçavoir peut couler dans l'âme :
Mais j'estouffe ce vieil abus,
Et bannis désormais Phœbus
De la bouche de nos Poëtes,
Tous ses temples sont démolis
Et ses démons ensevelis
Dans des sépultures muettes.

Satan ne nous fait plus broncher
Dans de si dangereuses toiles,
Le Dieu que nous allons chercher
Loge plus haut que les estoilles,
Nulle divinité que luy
Ne me peut donner aujourd'huy,
Cette flamme ou cette fumée,
Dont nos entendemens espris
S'efforcent à gaigner le prix
Qui mérite la renommée.

Comme poëte lyrique, Théophile est remarquable par une verve et des mouvements d'enthousiasme peu communs à cette époque; sa strophe est rapide et porte coup; ses vers ont souvent de l'aisance et une marche noble et naturelle; sa diction est généralement assez pure, mais quelquefois aussi, sa phrase est ampoulée et son expression devient fausse parcequ'il vise trop à l'effet. Le sentiment religieux domine chez lui, et la manière dont il l'exprime le rapproche encore des lyriques modernes, mais une plus grande étude de la Bible lui eût été fort utile, et eût ouvert à sa poésie une nouvelle source de beautés.

Nous ne rapporterons ici de ce poëte, ni son *Ode au Roi sur son exil,* pièce d'ailleurs très connue, qui renferme des beautés de premier ordre et dont les deux premières strophes surtout se distinguent par la majesté et la noblesse des idées, ni son ode à Monsieur de Losières, pièce fort remarquable, mais nous donnerons quelques strophes de l'ode dixième de la *Maison de*

Sylvie, qui feront apprécier l'élévation du sentiment religieux chez Théophile :

. . . . . .

Icy loge le Roy des Roys,
C'est ce Dieu qui porta la croix
Et qui fit à ces bois funèbres
Attacher ses pieds et ses mains
Pour délivrer tous les humains
Du feu qui luit dans les ténèbres.

Son esprit partout se mouvant
Fait tout vivre et mourir au monde,
Il arreste et pousse le vent
Et le flux et reflux de l'onde :
Il oste et donne le sommeil
Il montre et cache le soleil,
Nostre force et nostre industrie
Sont de l'ouvrage de ses mains,
Et c'est de luy que les humains
Tiennent race, et biens et patrie.

Il a fait le tout du néant,
Tous les Anges luy font hommage
Et le Naim comme le Géant
Porte sa glorieuse Image,
Il fait au corps de l'Univers
Et le sexe et l'aage divers :
Devant luy c'est une peinture
Que le Ciel et châque eslément,
Il peut d'un traict d'œil seulement
Effacer toute la nature.

Tous les siècles luy sont présents
Et sa grandeur non mesurée
Fait des minutes et des ans
Mesme trace et mesme durée,
Son esprit par tout espandu
Jusqu'en nos ames descendu
Voit naistre toutes nos pensées,
Mesme en dormant nos visions
N'ont jamais eu d'illusions
Qu'il n'ait auparavant tracées.

. . . . . .

Théophile fut, comme on le sait, en butte à de violentes persécutions; c'est à cela qu'on doit sans doute attribuer la verve satirique qui se décèle dans plusieurs de ses poésies.

D'après ce qui précède, on comprendra facilement, nous l'espérons, pourquoi nous nous sommes arrêté un peu plus longtemps à ce poëte, qui développant la poésie dans un point de vue différent de celui de Malherbe, eût certainement fait école, et porté le lyrisme à une grande perfection s'il n'était pas mort, à peine parvenu à la maturité de son âge et de son talent.

Après Malherbe, l'élan qu'il avait donné à la poésie lyrique sembla se ralentir jusqu'au temps classique de notre littérature, jusqu'à l'époque de Louis XIV; dans cet intervalle nous avons peu de véritables lyriques. Maynard et Racan ne méritent guère ce nom, et le peu de réputation qui leur reste aujourd'hui nous permet de n'en pas parler. Claude de Malleville, un des premiers membres de l'Académie française, si célèbre dans son temps par *Le Sonnet de la Belle Matineuse*, si peu connu aujourd'hui, s'éleva cependant au ton lyrique et sut rendre avec assez de verve et de chaleur la poésie biblique, dans ses paraphrases des psaumes; mais lorsqu'il est abandonné à lui-même, il retombe lourdement et l'on sent de suite sa faiblesse de pensées qu'il veut en vain cacher sous une redondance de mots et d'expressions ampoulées. On nous permettra, croyons-nous, d'omettre totalement dans cet aperçu Voiture, Chapelain et d'autres auteurs de même genre, qui ne sont pas proprement lyriques et n'ont, comme poëtes, qu'une bien mince valeur. Nous ne nous arrêterons même pas à Sarrazin, qui, par son imagination, sa vivacité et la chaleur de son style, mérite cependant d'être distingué des précédents; nous arriverons de suite à l'époque de Louis XIV; là nous trouvons quelques poëtes lyriques depuis Racine dans les admirables chœurs de ses pièces sacrées jusqu'à Jean-Baptiste Rousseau.

Dans ce magnifique concert des arts occupés à la louange ou à l'amusement du grand Roi, la poésie lyrique devait nécessairement faire entendre les accords de son instrument harmonieux. Aussi ce grand siècle qui vit tant de talents surgir en tous genres et former le faisceau de la gloire littéraire de la France compte-t-il des représentants du lyrisme. Nous n'entreprenons pas ici de juger la poésie lyrique de ce temps, ce serait inutile pour une époque littéraire si bien connue, si bien caractérisée, et appréciée par tant de remarquables écrivains et d'habiles critiques ; la seule raison qui nous impose l'obligation d'en dire un mot est le besoin que nous en avons pour expliquer le lyrisme de nos jours et pour faire mieux apprécier l'étendue du changement que ce dernier a opéré dans notre littérature.

Le genre lyrique, comme nous l'avons déjà dit en commençant, fut loin à cette époque d'atteindre en France à la même sublimité que les autres genres de poésie ; on peut même dire que contrairement à ce qui arrive d'ordinaire, la poésie lyrique, comme expression de ce siècle, arriva et fleurit après les autres genres. Tout le monde est d'accord sur ce point, et il nous semble inutile de le prouver.

Devons-nous en rechercher les causes dans le talent des poëtes eux-mêmes, ou devons-nous mettre ce résultat sur le compte du temps où ils ont vécu? Nous le croyons fermement, c'est à l'atmosphère intellectuelle de ce temps, c'est aux idées, à la politique, à la foi d'alors, qu'il faut attribuer la faiblesse des accents de la lyre française au XVII^{e} siècle.

L'homme, qui avait su résumer en lui-même tout son siècle, l'homme qui a dit : « L'état, c'est moi » et qui de plus, osa le prouver, cet homme, malgré tous ses efforts et malgré le secours de grands génies, ne pouvait fonder d'une manière stable le règne de la poésie ; l'originalité, la nationalité devaient y manquer ; la poésie lyrique surtout ne pouvait pas fleurir sous lui ; elle

demande trop d'air, trop de liberté, trop de foi et d'inspiration spontanée, pour prendre largement son essor sous l'absolutisme doré et l'étiquette fatigante de Louis XIV; d'ailleurs la foi quelle qu'elle soit du reste, religieuse, politique, humanitaire même, est nécessaire à l'art grandement conçu; elle est surtout l'élément vivace de la poésie lyrique; or, qui dira que cette foi dont nous parlons existait à la cour du *grand Roi*, qui dira qu'un enthousiasme véritable, excité par autre chose que le *soleil* éphémère qui resplendissait alors, eût pu être compris et applaudi? S'il eût été possible, je crains fort qu'il n'eût été étouffé et n'eût péri en germe faute d'air et de liberté. Et si, comme l'a dit Buffon, *le style, c'est tout l'homme*, si, comme plus tard M. De Bonald l'a dit beaucoup mieux dans son célèbre aphorisme, *la littérature est l'expression de la société*, la poésie lyrique de ce temps pouvait-elle s'élever jusqu'au sublime du genre? Nous croyons que tout le monde doit répondre ici négativement. La poésie lyrique du XVII^e^ siècle a été toute *finie*, elle a représenté parfaitement son époque, mais elle ne s'est pas élevée à la sublimité de sa nature; jamais elle n'a été l'expression du beau dans l'imagination et le sentiment; jamais ses inspirations n'ont tendu à l'*infini;* la muse avait les pieds trop attachés à la terre pour s'élever aux cieux, et ses yeux étaient fixés vers un astre trop peu durable pour pouvoir soutenir une plus vive clarté.

Et si l'on venait opposer à cette opinion, Racine comme poëte lyrique, dans ses chœurs d'Esther et d'Athalie et dans ses psaumes, nous répondrions: certes les chœurs de Racine sont des modèles parfaits de sublime et de poésie; mais on ne peut sur ce point qu'admirer davantage Racine, d'avoir su, là plus qu'ailleurs encore, devancer son siècle; et nous ajouterons que le sujet qu'il traitait était fait pour l'inspirer, et qu'ayant pour thême et pour modèle la Bible, source la plus féconde du lyrisme, il était impossible, qu'avec un semblable sujet,

un tel génie n'enfantât un chef-d'œuvre. Mais d'ailleurs comme poëte lyrique, Racine, si l'on en excepte ses chœurs, atteint rarement la perfection du lyrisme, il n'a pas dépouillé tout à fait le vêtement guindé de son époque; ses traductions ou paraphrases des psaumes ne sont, malgré la sensibilité exquise qui distingue Racine et malgré la pureté de son style, qu'un reflet des chants sublimes du prophète; la poésie biblique ne souffre rien de médiocre, tout y doit être idée et sentiment; la magie des images, la noblesse des expressions, la hardiesse des tournures doivent être réunies pour essayer de rendre cette poésie si riche, si forte et si élevée. Or sous tous ces rapports, notre immortel tragique, si l'on en excepte ses *chœurs*, est souvent resté inférieur à lui-même dans ce genre de poésie.

L'objection que nous avons cru prévoir n'en serait donc pas une, notre opinion sur la poésie lyrique du règne de Louis XIV reste entière et il n'en est pas moins vrai que dix milles odes comme celle de Boileau sur la *Prise de Namur* n'auraient pas contribué davantage à établir la gloire lyrique de la France à cette époque.

Cependant c'est vers la fin de ce siècle littéraire, que nous apparaît Jean-Baptiste Rousseau. On l'appelle encore souvent le prince des poëtes lyriques modernes. Tel n'est pas notre sentiment; et ici nous ne pouvons rien faire de mieux que d'emprunter à M. Sainte-Beuve le jugement qu'il en a porté, mais en faisant remarquer toutefois qu'il paraît avoir modifié ses opinions à l'égard de Rousseau (1). Cet illustre critique se demande si Rous-

(1) La citation qui suit est tirée de l'article de M. Sainte-Beuve sur Jean-Baptiste Rousseau, dans les *Critiques et Portraits littéraires*. Ce morceau avait d'abord paru dans la Revue de Paris en 1829. En le plaçant dans son recueil, M. Sainte-Beuve l'a fait suivre d'une note que voici : « Cet article, dont le ton n'est pas celui des précédents ni des suivants, et dont

seau était même un poëte lyrique dans la véritable acception de ce mot : « Qu'est-ce qu'un poëte lyrique? dit-il, » Un poëte » lyrique, c'est une âme à nu qui passe et chante au milieu du » monde; et selon les temps, et les souffles divers, et les divers » tons où elle est montée, cette âme peut rendre bien des espèces » de sons. Tantôt, flottant entre un passé gigantesque et un » éblouissant avenir, égarée comme une harpe sous la main de » Dieu, l'âme du prophète exhalera les gémissements d'une » époque qui finit, d'une loi qui s'éteint, et saluera avec amour » la venue triomphale d'une loi meilleure et le char vivant » d'Emmanuel; tantôt, à des époques moins hautes, mais belles » encore et plus purement humaines, quand les rois sont héros » ou fils de héros, quand les demi-dieux ne sont morts que » d'hier, quand la force et la vertu ne sont toujours qu'une même » chose, et que le plus adroit à la lutte, le plus rapide à la course, » est aussi le plus pieux, le plus sage et le plus vaillant, le » chantre lyrique, véritable prêtre comme le statuaire, décer- » nera au milieu d'une solennelle harmonie les louanges des » vainqueurs; il dira les noms des coursiers et s'ils sont de race » généreuse, il parlera des aïeux et des fondateurs de villes, et » réclamera les couronnes, les coupes ciselées et les trépieds » d'or. Il sera lyrique aussi, bien qu'avec moins de grandeur et » de gloire, celui qui vivant dans les loisirs de l'abondance et » à la cour des tyrans, chantera les délices gracieuses à la vie » et les pensées tristes qui viendront parfois l'effleurer dans les » plaisirs. Et à toutes les époques de troubles et de renouvelle-

---

l'auteur aujourd'hui désavoue entièrement l'amertume blessante, a été reproduit ici comme pamphlet propre à donner idée du paroxisme littéraire de 1829. » Malgré cette note, nous avons cru pouvoir reproduire le passage cité de cet article, d'abord parce que dégagé du reste, il ne contient *aucune amertume blessante*, et ensuite parce que notre opinion sur Jean-Baptiste Rousseau est assez d'accord avec celle émise dans ce *portrait littéraire*.

» ment, quiconque témoin des orages politiques, en saisira par » quelque côté le sens profond, la loi sublime et répondra à » chaque accident aveugle par un écho intelligent et sonore; ou » quiconque, en ces jours de révolution et d'ébranlement, se » recueillera en lui-même et s'y fera un monde, un monde poé- » tique de sentiments et d'idées, d'ailleurs anarchique ou har- » monieux, funeste ou serein, de consolation ou de désespoir, » ciel, chaos ou enfer; ceux-là encore seront lyriques et pren- » dront place entre le petit nombre dont se souvient l'humanité » et dont elle adore les noms. Nous voilà bien loin de Jean-Bap- » tiste, il n'a rien été de tout cela. »

Nous ne prolongerons pas cette citation; si nous l'avons faite, c'est parce que ce passage nous semble une élégante appréciation du lyrisme et une rapide esquisse de ce qu'il fut aux différentes époques de la littérature; c'est en outre, parce que le jugement sur Rousseau, quoique sévère, nous paraît assez juste. En effet l'examen des poésies lyriques de cet auteur corrobore cette opinion; si dans ses odes et poésies sacrées il remplit quelquefois les conditions que M. Sainte-Beuve exige du poëte lyrique; n'est-ce pas alors seulement que le fond ne lui appartient pas, et ne pouvons-nous pas dire avec M. Villemain (1) : « Les psaumes de » Rousseau qui ne se lient à aucune action, et ne sortent pas de » l'âme du poëte, qui ne sont ni l'intermède d'un drame, ni un » élan de piété, que vous offrent-ils? Une élégante paraphrase » du génie hébraïque. La version libre de S. Jérôme, ce langage » demi-barbare, bigarré d'ellipses et d'orientalismes, vous en dit » bien davantage et porte avec soi plus d'émotion. » Mais en reconnaissant avec M. Sainte-Beuve peu d'inspiration, de foi, de naïveté et surtout de sentiment dans Jean-Baptiste Rousseau, nous devons cependant mentionner son goût épuré, son grand

(1) Cours de littérature. Tableau du XVIII[e] siècle, 2[e] leçon.

talent poétique, la vivacité de son esprit, et l'harmonie de ses vers; en sorte que beaucoup de ses défauts nous paraissent appartenir en partie à son époque; quelques-unes de ses odes et plusieurs de ses psaumes le prouvent, quoique dans ses psaumes surtout, la sensibilité qui lui manque le laisse bien loin de Racine.

Quant à Quinault, nous n'avons pu guères le placer dans cet aperçu; car ses *drames lyriques* appartiennent plutôt à la critique de l'art dramatique en général qu'à celle du lyrisme. Ce n'est à proprement parler que sous le rapport de la forme que Quinault rentre dans le cadre que nous nous sommes tracé; et sous ce point de vue on a beaucoup d'éloges à lui accorder pour la souplesse et l'harmonie de son vers, pour le bon choix des divers rhythmes qu'il emploie, pour la facilité des constructions de ses phrases et surtout pour son entente du sentiment mélodique. Aussi l'étude de ses pièces serait-elle souvent d'une grande utilité à nos modernes *librettistes*.

Nous passons sous silence ici, La Motte, Racine le fils, Thomas et beaucoup de poëtes de la même période qui ne sont pas des lyriques proprement dits.

L'enthousiasme lyrique ne peut fleurir avec éclat dans une société sensuelle, corrompue et anti-religieuse; le XVIII^e^ siècle en est un exemple: il s'avançait avec son cortége de philosophes pour compléter rapidement la ruine de l'ancien système; sa philosophie critique, sans foi, sans intuition, ne connaissant que l'analyse froide et satirique, s'emparait de tout ce qui avait eu vie jusqu'alors, et, après avoir soumis au scalpel de son investigation toutes les croyances, n'offrait plus que des lambeaux d'un corps sans mouvement et sans vie, et glaçait l'intelligence et le cœur en ne laissant à leur avidité que le vide désespérant du doute.

L'esprit de recherche et d'examen qui remettait alors tout en

question était donc contraire à la poésie lyrique à cause de sa nature particulière; une décadence rapide dans la littérature fut aussi le résultat de l'esprit de cette époque et donna à sa poésie un caractère presque purement didactique et descriptif; cette décadence du reste se remarque plutôt dans le fond que dans la forme qui est aussi soignée que dans les plus beaux écrits du siècle précédent. Cependant la poésie véritable ne peut pas périr; aussi l'inspiration et la foi se montrent-elles encore dans quelques âmes privilégiées, heureuses mais rares exceptions; ainsi le Franc de Pompignan lutte contre son siècle et ses tendances, ainsi de jeunes et belles intelligences raniment de leur souffle la poésie expirante, ce sont les avant-coureurs de de l'inévitable réaction qui va suivre. Au nombre de ceux-là sont Gilbert et Malfilâtre. Ces poëtes, jeunes sentinelles avancées de la phalange littéraire qui devait bientôt combattre victorieusement de front l'école philosophique de Voltaire et la *poésie critique* de ce temps (si j'ose accoupler ces deux mots); ces poëtes, disons-nous, furent en butte aux traits les plus envenimés partant du parti opposé. Quant à le Franc de Pompignan, bafoué par Voltaire, il n'en a pas moins mérité une place distinguée parmi les lyriques français, pour la verve, l'entrain et le sentiment qui le distinguent. Gilbert, véritable martyr littéraire, le plus malheureux peut-être de tous les poëtes, vit ses espérances de jeunesse flétries, son avenir brisé à plaisir, son talent méconnu, ses affections de cœur et ses croyances devenues un objet de raillerie, enfin ses pensées les plus pures calomniées; c'en était trop; Gilbert à l'âme candide et ouverte aux sentiments les plus nobles, au cœur aimant et rêveur, alors qu'il aurait pu monter sa lyre au ton le plus sublime, chanter la nature et bénir son auteur, fut forcé de concentrer en lui toutes ses grandes pensées, de les cacher, de les étouffer; il coupa ses ailes de séraphin, descendit jusque vers ses Zoïles et se livra

à la satire ; dès que sa plume qui écrivit le jugement dernier dût se résigner à combattre Voltaire et les siens, Gilbert fut perdu comme lyrique, et mourut bientôt, victime de la malheureuse époque qui l'avait méconnu. La même infortune échut en partage à Malfilâtre, poëte aimable, chantre mélancolique et harmonieux, susceptible de l'enthousiasme lyrique, amoureux de la forme, et qui, s'il eût vécu, eût donné une direction nouvelle à l'art et à la poésie.

Pendant que quelques poëtes luttaient ainsi contre le courant de leur siècle, et, trop faibles nautonniers, s'y engloutissaient, les événements politiques se succédaient rapidement, la révolution française avançait à pas de géant ; les idées nouvelles qui occupaient alors tous les esprits ne pouvaient manquer de réagir sur la poésie, et quoique la littérature ne brille jamais beaucoup dans les temps de trouble, il n'en est pas de même pour la poésie lyrique, toute de fougue et d'émotion, et qui puise une vigueur toute nouvelle dans l'action et les mouvements des peuples. Le choc des idées et des passions, les révolutions qui se préparent ou se succèdent, font toujours éclore deux sortes de poëtes ; ceux qui prévoient ces bouleversements, les appellent et y prennent une part plus ou moins active, et ceux qui, plus calmes et longtemps après, les retracent dans le repos de la paix, et en tirent des enseignements et des méditations. Les premiers reflètent leur époque tout en indiquant cependant sa tendance progressive, et c'est parmi cette catégorie que nous devons ranger Lebrun et André Chénier ; nous nous occuperons plus particulièrement de ce dernier, parce qu'il peut être considéré comme le véritable précurseur de la réforme lyrique en France.

Lebrun, le premier dans l'ordre des temps, est aussi celui qui se ressent le moins de l'influence des idées nouvelles ; s'il se rapproche de la nouvelle école lyrique, c'est plutôt par le fond

que par la forme ; tout en s'éloignant de la voie antérieure par le champ d'idées nouvelles qu'il parcourt, tout en puisant ses plus belles odes aux sources fécondes du patriotisme et de la liberté républicaine, tout en cherchant enfin par des idées d'avenir à relever la mission du poëte alors peu dignement comprise, il resta cependant sous bien des rapports inférieur à la tâche qu'il semblait s'être imposée ; si des idées de morale et de religion viennent résonner sur sa lyre, le culte de la *Nature*, vague divinité de ce temps, ne suffit pas pour exciter le feu de son génie ; et après un essor pompeux il retombe lourdement dans les déclamations de l'ode philosophique. Sous le rapport de la forme les mêmes défauts peuvent lui être reprochés ; il sent combien est froide et pesante l'ode française jusqu'à lui, il voudrait la transformer et l'assouplir par le rhythme et par la coupe plus variée du vers ; mais trop faible et souvent trop audacieux dans sa faiblesse, il n'aboutit dans ses efforts qu'à une strophe raide et guindée et à un style bouffi et déclamatoire. Son défaut d'imagination perce à travers les métaphores hardies et les personnifications mythologiques dont il fait un abus si fréquent. Tout ceci explique comment Lebrun, malgré un mérite incontestable, n'a réussi à faire vivre après lui que quelques odes politiques ou philosophiques, et notamment celle sur le naufrage du Vengeur, ode républicaine toute remplie d'une vigueur et d'un enthousiasme réels. Tel qu'il est, avec ses qualités et ses défauts, ce poëte a opéré de notables changements dans l'ode française ; on doit avec raison le louer pour ses tentatives de réforme qui le rapprochent de la manière moderne, et l'on peut dire que Béranger et surtout Casimir Delavigne dans ses poésies politiques ont hérité de sa lyre tout en en tirant de bien plus mâles accords. Lebrun et Chénier se présentent à nous comme les créateurs de l'ode politique proprement dite ; ce genre était de leur temps, et d'ailleurs l'étude de l'antiquité, principalement

de la Grèce, qui avait fait une des occupations constantes de ces deux poëtes, les entraînait nécessairement à mêler leur poésie aux luttes passionnées des partis populaires.

André Chénier est véritablement le grand poëte de cette époque, et sa renommée comme lyrique n'est ici relative ni à son temps, ni aux progrès immenses qu'il fit faire à notre langue poétique; ne fût-il pas le premier moteur de la révolution opérée dans notre littérature, une école d'avenir ne descendît-elle même pas d'André Chénier, il serait encore un des plus grands poëtes dont la France peut s'enorgueillir.

Cette douce et calme figure, qui nous apparaît au milieu des orages de la révolution comme une tendre fleur et dont on prévoit avec peine la triste destinée, repose notre âme au milieu du dévergondage politique et littéraire de ces temps; on retrouve avec joie dans la poésie de Chénier et une conviction forte et le sentiment le plus exquis du beau, qui semblait s'être éloigné à jamais d'une littérature de parti; les instincts révolutionnaires, qui abaissaient tant d'intelligences, relevaient la sienne qui les comprenait noblement. Démêlant, au travers même des horreurs de l'époque, les bienfaits que la révolution devait apporter, Chénier, enthousiaste de l'indépendance et de la liberté, lui vouait sa lyre brillante et son talent plein de fraîcheur; au dessus des partis par l'élévation et la noblesse de son caractère, sans autre ambition que celle de la gloire et du génie, il fit de la liberté une abstraction, une idole qu'il révérait au dessus de tout et dont il ne voulait pas faire un vain mot; aussi combat-il avec autant d'énergie les adversaires de la liberté dans les deux partis opposés et extrêmes; ses iambes, son ode à Charlotte Corday, et sa pièce ayant pour titre : *Le Jeu de paume*, en font foi.

Né sous le beau ciel de la Grèce, nourri de la lecture des poëtes de l'antiquité, d'une nature rêveuse et méditative, il dut à ces diverses circonstances de ne pas subir aussi directement

que la généralité des esprits à cette époque l'influence des écrits de l'école philosophique, en sorte que chez lui déjà se pressentait la réaction de ces doctrines, lorsqu'elles en étaient partout encore à porter leurs premiers fruits. Comme tous les hommes de génie et d'avenir, précédant son siècle de beaucoup dans la voie du progrès, il ne pouvait ni en subir l'action, ni en être compris; c'était à notre époque à apprécier et à faire fructifier ce qu'il ne lui avait légué qu'en germe.

Nous essaierons d'indiquer rapidement, en quoi consiste et quant au fond et quant à la forme, la physionomie nouvelle que ce poëte imprima au lyrisme.

Chénier apparaissait dans un temps où, comme nous l'avons dit, la poésie lyrique avait peu d'aliment et de vie, à cause du défaut de croyance et d'inspiration, résultat immédiat de l'influence qui dominait alors. Le genre didactique avait tout envahi, tout absorbé; et les meilleurs esprits n'avaient pu s'en défendre, témoin Chénier lui-même dans ses poémes à peine ébauchés sur l'*Invention*, *l'Art d'aimer*, etc. L'ode n'était plus qu'une vaine dissertation, une froide analyse ou bien une déclamation philosophique, témoins encore les sujets des odes les plus renommées à cette époque, telles que *Le soleil fixe au milieu des planètes* (Malfilâtre), *le temps* (Thomas), *le fanatisme* (Voltaire), etc. L'esprit d'examen était partout, de l'invention, du feu poétique, du sentiment, nulle part; une poésie languissante, sans tons, sans couleur, et qui n'aurait souvent pas eu le mérite de devenir de la bonne prose, un rhythme fatiguant par sa monotonie et par l'absence du nombre, voilà où en était la poésie lyrique, et certes les essais de Voltaire en ce genre ne l'avaient pas relevée. Il fallait pour lui rendre sa sublimité, emprunter de nouveau le langage de l'enthousiasme et du sentiment. Que fait Chénier? Les passions du temps, les idées d'avenir et de liberté qui bouillonnent dans toutes les têtes, fournissent le noble thême de ses chants,

il puise dans son âme tendre et naïve le sentiment et la mélancolie, qui forment le fonds de la poésie lyrique moderne ; les événements, à travers le double prisme de son imagination et de son cœur, se reflètent dans ses vers avec une teinte de vie et de chaleur inconnue jusque-là ; il crée, pour ainsi dire, la poésie politique telle que nous la comprenons ; ses chants sur les événements contemporains ne sont plus une froide chronique, ou un bulletin louangeur à la manière de Rousseau, ce sont des vers inspirés ; il s'empare des faits et les rend historiques en les célébrant ; il les domine et se les approprie ; enfin il devient *vates*, soit qu'il chante la liberté telle que la rêve son cœur généreux, soit que mélancolique et sombre il pleure sur les malheurs de la France et stigmatise les factions qui fourvoient cette révolution si belle et si généreuse à son principe. S'il s'empare du fouet de la satire, c'est en poëte indigné et non en railleur spirituel et insouciant ; enfin si lassé des commotions et des tourmentes il se retire en lui-même, sa belle âme s'exhale en de douces et sensibles élégies ; il chante l'amour avec une exquise délicatesse et avec toute la grâce des formes antiques ; il analyse ce sentiment sans le décolorer ; on sent que c'est son âme qu'il laisse échapper et qu'il livre tout entière dans ses vers ; peut-être un peu trop de sensualisme perce parfois dans ses charmantes productions et nous rappelle qu'il n'appartient pas au christianisme, mais cependant que de naïveté, que de grâce et de fraîcheur dans son amour presque caché pour M^lle^ de Coigny, pour celle qui lui fit parfois oublier sa prison et qui lui inspira son ode si touchante de la *Jeune Captive ;* quel poëte mieux que lui sentit et peignit les chastes délices de l'amitié, qui mieux que lui comprit la nature et ses enseigments, qui mieux que lui en a rendu les voix intérieures et mystérieuses !

Certainement André Chénier présente des imperfections ; quelquefois sa pensée manque de profondeur, rarement de jus-

tesse; on doit regretter chez lui le peu de prédominance des idées religieuses remplacées par le culte de la nature, de la liberté, et autres mots aussi sonores, mais creux, quand ils ne reposent pas sur une idée plus haute. Cependant sous ce rapport même Chénier est bien dégagé de l'influence de son temps, qui est probablement la cause de cette tendance dont nous parlons, et d'ailleurs Chénier est mort si jeune que ses poésies si parfaites déjà, n'étaient encore pour la plupart considérées par lui que comme des ébauches, des travaux tracés, mais qu'il devait finir. Aussi sur certains points Rousseau l'emporte-t-il quelquefois sur lui, par exemple, pour ce qui regarde la charpente des pièces, mais Rousseau ne peut lui être comparé pour la grâce, le sentiment et l'imagination, non plus que pour la force et la vérité de la pensée.

Quant à la forme, André Chénier y a apporté aussi de grandes innovations; son style est tout différent de la manière antérieure; sa poétique s'éloigne en bien des points de celle de Jean-Baptiste Rousseau par exemple; une allure plus libre, plus svelte et plus gracieuse, remplace la marche souvent monotone de la phrase poétique du XVII^{e} et du XVIII^{e} siècle. Chénier est surtout remarquable par l'emploi de l'expression propre et pittoresque, qu'il recherche avec succès, et par ses épithètes qui ne sont pas redondantes, mais qui ajoutent au sens et le complètent. Il donne le coloris en même temps qu'il trace le dessin; il n'y a chez lui aucun placage de couleur comme on en voit dans les vers de Delille, dont la recherche d'harmonie imitative par l'arrangement des mots nous fait l'effet d'une lithographie coloriée là où l'on désirerait une véritable peinture. Un autre caractère du style de Chénier est un vers plein et nombreux, surtout dans l'alexandrin qu'il emploie de préférence. Avant lui souvent le vers était lâche, la phrase entortillée par l'embarras où se trouvait le poëte d'employer le mot propre, sans déroger à ce qu'on appelait

la noblesse du style poétique; l'étude des anciens et le goût parfait de Chénier l'éloignent de l'un et l'autre écueil. Quant à la coupe du vers, sa manière se distingue par la licence heureuse de l'enjambement fait à propos, par la césure variable et fréquente, deux choses qui la font différer du vers du siècle de Louis XIV, et par une grande richesse de la rime, qui avait été trop négligée dans le XVIII^e^ siècle surtout par Voltaire; c'est ainsi que le vers lyrique français auparavant guindé, monotone et rarement harmonieux, acquiert un nombre et une mélodie qui suppléent assez bien à l'absence de la métrique qu'on trouve dans la versification des autres langues.

André Chénier fit moins de changements au rhythme proprement dit que partout ailleurs; il était donné à Victor Hugo de continuer sous ce rapport l'œuvre commencée par Chénier, en assouplissant notre strophe, en la variant et en la rendant propre aux divers buts que se propose le poëte. Chénier, lui, a rompu la monotonie de notre vers alexandrin, mais il s'est peu occupé du rhythme; cependant un exemple de facilité, de suavité et d'harmonie est encore son ode de la *Jeune Captive*, pièce qui ne le cède pas pour la forme aux plus beaux chants de Lamartine et de l'auteur des *Orientales*.

Nous avons parlé un peu longuement d'André Chénier, parce que nos observations sur sa manière s'appliquent en grande partie à l'école lyrique moderne.

Avant de quitter la période de la révolution française, remarquons que ces temps d'agitation excitèrent quelquefois de nobles mouvements d'enthousiasme, qui ne furent pas perdus pour le lyrisme; c'est ainsi que Delille, poëte qui n'est rien moins que lyrique, enrichit alors notre littérature de son beau dithyrambe sur l'immortalité de l'âme; c'est encore ainsi que le patriotisme inspira à Rouget Delisle le chant de la Marseillaise, quoiqu'ici il faut l'avouer, on doive attribuer à la musique la plus grande

part de l'effet électrique de ce morceau. N'oublions pas non plus de mentionner Marie-Joseph Chénier dont l'hymne célèbre, *le Chant du Départ,* anima souvent d'une noble ardeur les soldats républicains marchant au combat; cette pièce et quelques autres du même poëte prouvent que le frère d'André brûlait, lui aussi, de l'enthousiasme et du feu lyriques.

Après Chénier on peut citer ici, quoique faisant partie d'une époque postérieure, Millevoie, poëte plus élégiaque que lyrique mais qui a parfois beaucoup de verve et de vigueur. Comme Chénier, bien qu'avec un talent moins remarquable, il a senti que la poésie française devait être rajeunie et pour la pensée et pour le style; il se distingue par une diction pure, élégante et harmonieuse, par une phrase nette et colorée, par un vers coulant et bien cadencé; comme Chénier encore, il a retrempé son génie dans ceux de l'antiquité et surtout dans Sapho, Théocrite et Bion. Il n'est du reste personne qui ne connaisse de cet auteur les pièces intitulées : la *Chute des feuilles, L'anniversaire* et le *Poëte mourant,* pièces où respirent la grâce et la sensibilité.

L'esprit philosophique du XVIII^e^ siècle, s'il fut d'abord défavorable à la poésie, eut plus tard pour elle des résultats heureux quoique différents. Les uns furent les conséquences des doctrines de ce siècle et furent prévues et attendues par lui, les autres non moins nécessaires et non moins inévitables arrivèrent malgré lui et par réaction. Aux premiers résultats se rattache l'esprit de raisonnement, d'examen et d'analyse qui, d'abord contraire à la poésie qu'il semble glacer ou proscrire, devint par la suite une qualité éminente de la poésie moderne, lorsque le spiritualisme s'y fut infiltré et l'eut élevée aux plus hautes régions de l'intelligence. En second lieu, comme conséquence de cet esprit subversif qui avait si longtemps ébranlé tous les principes de croyance humaine et d'où sortit bientôt le besoin de réédifier après avoir détruit, et, par un retour nécessaire de la raison

vers la foi qui est son flambeau et sans laquelle elle ne marche qu'à tâtons et sans progrès réel, vint la réaction spiritualiste dans notre littérature; cette réaction se manifeste d'abord par Mme de Staël et antérieurement aussi par Chénier; elle se fit surtout, mais plus tard par M. de Chateaubriand. En outre n'oublions pas de mentionner ici l'influence qu'exercèrent sur ces nouvelles tendances de la littérature française, les nations voisines, telles que l'Allemagne et en particulier l'Angleterre par son immortel Byron.

De tous ces éléments s'est formée la poésie moderne en France, présentant pour le fond et pour la forme des caractères assez différents de ceux de la poésie antérieure, et surtout en ce qu'elle domine autant aujourd'hui par le sentiment et l'imagination qu'elle brillait autrefois par l'esprit; ce qui la distingue éminemment, c'est la prédominance du sentiment religieux, bien ou mal compris du reste comme nous le verrons plus loin, mais qui n'en est pas moins le fond de toute notre poésie actuelle, tant on ressent vivement le besoin naturel d'une croyance et d'un amour plus élevé que celui de la terre.

Pourquoi ce revirement si naturel des idées se fit si longtemps attendre et pourquoi la poésie lyrique, qui s'était un peu relevée à la fin du dernier siècle, retomba lourdement au commencement du XIXe, c'est ce qui s'explique facilement par la nature de l'esprit et du gouvernement de la société française à cette époque. Au sortir d'une révolution dont les secousses avaient mis à nu tant de grandeur et tant de bassesse, remué tant de passions bonnes et mauvaises, d'eau pure et de fange, il fallait pour que tout rentrât dans de justes bornes, pour que l'unité pût renaître de ce chaos, que la France fût guidée vers un but unique et glorieux par une volonté ferme, que les passions contenues et forcées à se taire, ne se concentrassent pas, mais qu'elles pussent trouver leur aliment à l'extérieur et s'é-

chapper à l'aise; c'est ce que réalisa Napoléon, mais il ne put le faire sans porter atteinte à la liberté de la pensée. Quelque ennobli qu'il fût par la gloire et l'éclat des armes, le gouvernement impérial n'en était pas moins un despotisme; une seule pensée, une seule volonté régnait alors, mais c'était une volonté toute puissante, devant laquelle toute autre devait céder ou s'anéantir. L'essor des intelligences ne fut pas libre; rien n'échappa à l'action de la censure impériale; aussi la littérature rampa-t-elle terre à terre pendant toute cette époque. Peut-être fallait-il pour les lettres comme pour le gouvernement, qu'un despotisme militaire vint se placer entre la liberté et la licence et ramenât l'équilibre en mettant par la réflexion les peuples à même de faire cette importante distinction. Quant à la poésie lyrique, elle vit d'enthousiasme et de foi : de la foi pouvait-il y en avoir beaucoup dans une génération qui venait de traverser une époque de bouleversement, qui avait remis en question les principes les plus fondamentaux de l'existence des sociétés? De l'enthousiasme? Eh! quel enthousiasme peut exister sans la liberté d'inspiration; quand il doit être de commande et suivre le bulletin de victoires glorieuses pour la France, il est vrai, mais qui avaient pour premier résultat d'augmenter encore le pouvoir de l'homme qui la dominait, d'empêcher toute velléité de résistance et de resserrer plus fortement encore le baillon qui refoulait dans les poëtes toute pensée généreuse, toute idée de grandeur, de patrie et de liberté. Enfin une cause qui plus que toutes les autres retarda le progrès de notre poésie à cette époque, c'est que tous les jeunes gens d'avenir, tous ceux qui par leur génie, auraient pu relever la littérature abaissée, allaient s'engloutir dans les armées de Napoléon, dont la soif insatiable de gloire arrachait les fils à leurs mères éplorées et privait la France d'une jeunesse noble et intelligente, qui eût également fait sa force et son orgueil dans le calme de la paix. De là pendant que Byron,

Schiller, Goëthe, Foscolo, Alfieri et tant d'autres, rétablissaient sur les fondements les plus durables, la gloire littéraire de leurs pays, en France la poésie gisait mourante, étouffée qu'elle était sous le glorieux despotisme de l'empire.

Cependant quelques génies courageux firent exception et osèrent affronter la censure impériale; par cette noble indépendance ils prouvèrent que la libre inspiration n'était pas morte en France, qu'elle était seulement endormie, et ils annoncèrent pour des temps plus favorables l'époque de réaction dont il nous reste à nous occuper. Ces intelligences d'élite sont principalement Mme de Staël et M. de Chateaubriand, un des plus grands poëtes de notre temps, bien qu'il n'ait pas adopté la forme ordinaire de la poésie et qu'il lui ait préféré la prose si ferme et si majestueuse de la langue française.

Comme nous n'avons à parler ici que de la poésie lyrique, tout en mentionnant ces deux écrivains célèbres, nous ne nous y arrêtons pas, et nous passons de suite aux représentants de la nouvelle école lyrique en France. Toutefois si nous employons ce mot *nouvelle école*, fesons remarquer que nous nous abstiendrons, comme nous l'avons fait jusqu'ici, de la distinction des poëtes en *romantiques* et en *classiques*. Cette division nous semble inutile et même dangereuse, en tant du moins qu'on s'occupe d'écrivains français, parce que ces mots ont été généralement pris en France dans un tout autre sens qu'ils l'ont été partout ailleurs et qu'en outre cette distinction nous semble oiseuse pour notre sujet.

Examiner les unes après les autres les poésies de chacun des principaux auteurs modernes n'entre pas dans notre plan et serait d'ailleurs une tâche bien au dessus de nos forces. Nous ferons d'abord une distinction entre ces poëtes d'après leurs tendances et leur genre, puis nous tâcherons de découvrir lesquels de ces genres paraissent avoir le plus d'avenir et se rapporter le mieux aux besoins de notre siècle.

Des caractères communs peuvent aussi être assignés à toute notre poésie actuelle. C'est d'abord comme nous l'avons dit, le besoin du sentiment religieux qui se manifeste partout, mais à des degrés et par des modes divers ; en outre, on y remarque un constant retour de l'âme sur elle-même, ce qui caractérise ce qu'on appelle la *poésie intime,* la *poésie d'individualité,* qui prend pour thême principal les divers états de l'âme, ses diverses situations morales à notre époque, qui en rend les douleurs intimes, qui dévoile l'ambition et l'orgueil, plaies presque générales dans notre société moderne ; et qui surtout retrace cette maladie du doute et cet ardent désir de guérison sans ferme volonté d'y réussir, maladie dont toutes les intelligences sont plus ou moins infectées. Ce caractère se reproduit dans toute espèce de poésie lyrique, et jusque dans l'ode politique où on le voit alors appliqué à la société tout entière. Sous le rapport de l'expression et du *style,* outre les caractères peu modifiés dont nous avons parlé à propos de Chénier, cette poésie se distingue d'un côté par la peinture des sentiments et des passions au moyen de comparaisons prises dans l'ordre matériel, et d'un autre côté, par l'emploi de l'expression métaphysique de préférence à l'expression physique, et ce surtout dans la poésie intime proprement dite ; par un besoin d'harmonie et de rhythme cadencé, et enfin par un rejet complet pour ainsi dire, de la théogonie païenne qu'elle remplace par la théogonie chrétienne : il en résulte naturellement un retour constant aux premiers temps du christianisme et surtout aux temps de foi du moyen âge, foi que cette poésie admire, qu'elle envie et que généralement elle voudrait ressaisir.

Mais tous ces divers caractères se spécialisent selon le genre, et selon la tournure d'esprit du poëte ; c'est pourquoi nous ne croyons pas faire une division arbitraire de la poésie lyrique actuelle en distinguant une *poésie de désespoir,* où chaque page

peut se traduire par le mot *doute* et une *poésie de croyance et d'espoir* que nous diviserons en *poésie de religiosité* et en *poésie chrétienne* proprement dite. A ces trois tendances de la poésie lyrique moderne nous rattacherons un quatrième genre, *la poésie politique*, dans lequel nous classerons principalement Casimir Delavigne et Béranger.

C'est de la poésie de désespoir, dont nous parlerons d'abord; c'est d'ailleurs dans l'ordre des idées, car elle vient directement de Byron et ne fait souvent que continuer ce poëte. Nous ne croyons pouvoir mieux la caractériser que par une citation tirée d'un de ses principaux représentants, Alfred de Musset, poëte d'un talent distingué, mais dont la plupart des œuvres portent malheureusement le cachet d'une immoralité et d'un cynisme révoltants. Les vers suivants sont remarquables d'ailleurs par leur facture nerveuse, par leur entrain et par la verve lyrique dont ils sont empreints :

Regrettez-vous le temps où d'un siècle barbare,
Naquit un siècle d'or plus fertile et plus beau?
Où le vieil univers fendit avec Lazare
De son front rajeuni la pierre du tombeau?
Regrettez-vous le temps où nos vieilles romances
Ouvraient leurs ailes d'or vers leur monde enchanté?
Où tous nos monuments et toutes nos croyances
Portaient le manteau blanc de leur virginité?
Où sous la main du Christ tout venait de renaître?
Où le palais du prince et la maison du prêtre,
Portant la même croix sur leur front radieux,
Sortaient de la montagne en regardant les cieux?
Où Cologne et Strasbourg, Notre-Dame et Saint-Pierre
S'agenouillant au loin dans leurs robes de pierre,
Sur l'orgue universel des peuples prosternés
Entonnaient l'hosanna des siècles nouveau-nés?
Le temps où se faisait tout ce qu'a dit l'histoire;
Où sur les saints autels les crucifix d'ivoire
Ouvraient des bras sans tache et blancs comme le lait;
Où la vie était jeune, où la mort espérait?

O Christ, je ne suis pas de ceux que la prière
Dans tes temples muets amène à pas tremblants;

Je ne suis pas de ceux qui vont à ton calvaire,
En se frappant le front baiser tes pieds sanglants
Et je reste debout sous tes sacrés portiques,
Quand ton peuple fidèle, autour des noirs arceaux,
Se courbe en murmurant sous le vent des cantiques,
Comme au souffle du Nord un peuple de roseaux,
Je ne crois pas, ô Christ, à ta parole sainte;
Je suis venu trop tard dans un monde trop vieux :
D'un siècle sans espoir naît un siècle sans crainte ;
Les comètes du nôtre ont dépeuplé les cieux.
Maintenant le hasard promène au sein des ombres
De leurs illusions les mondes réveillés ;
L'esprit des temps passés errant sur leurs décombres,
Jette au gouffre éternel tes anges mutilés.
Les clous du Golgotha te soutiennent à peine;
Sous ton divin tombeau le sol s'est dérobé :
Ta gloire est morte, ô Christ, et sur nos croix d'ébène
Ton cadavre céleste en poussière est tombé !...

Eh bien ! qu'il soit permis d'en baiser la poussière
Au moins crédule enfant de ce peuple sans foi,
Et de pleurer, ô Christ ! sur cette froide terre
Qui vivait de ta mort, et qui mourra sans toi !...
Oh ! maintenant, mon Dieu, qui lui rendra la vie?
Du plus pur de ton sang tu l'avais rajeunie :
Jésus, ce que tu fis, qui jamais le fera?
Nous vieillards nés d'hier, qui nous rajeunira?

Non, monsieur de Musset, il n'en est pas ainsi, nous n'en sommes pas là et vous-même vous nous le prouvez par vos vers chalereux; cette foi que vous niez vit encore malgré vous au fond de votre cœur; l'enthousiasme et le respect que vous laissez se trahir dans ce morceau pour la religion que vous voulez méconnaître vous combattent vous-même; ils prouvent que vous n'avez pas perdu les heureuses croyances de votre jeunesse, qu'elles ne sont qu'endormies et qu'il suffirait d'un noble effort de votre volonté pour les réveiller!

Quoi qu'il en soit du reste, votre aveu est précieux; oui, vous avez raison, rien ne peut remplacer cette foi que vous regrettez et qui heureusement n'a disparu ni du monde ni de la France; tous les systèmes des philosophes ne peuvent y suppléer, et

serait-il même vrai que l'édifice du Christ fût renversé, tous leurs efforts ne pourraient jamais aboutir qu'à constater leur impuissance, et à les forcer de rechercher dans les décombres cet édifice abattu, pour le reconstruire à grand peine au milieu des ruines. Mais prenez-y garde d'ailleurs; en parlant ainsi vous avez fait votre procès et à vous et à votre poésie; elle pourra subsister quelque temps comme un monument d'impuissant désespoir, mais elle ne présente aucune garantie d'avenir et de progrès.

C'est à ce genre de poésie qu'on peut rapporter et les foudroyants iambes d'Auguste Barbier, souvent aussi les poésies de Sainte-Beuve et de l'infortuné Hégésyppe Moreau, sans que cependant chez aucun de ces écrivains la poésie de désespoir ne prenne si évidemment le caractère du doute absolu que chez Alfred de Musset, où le doute personnel semble s'étaler avec complaisance, avec impudeur.

La poésie pour être durable dans un temps comme le nôtre, doit surtout répondre aux besoins si nombreux de l'intelligence et du cœur; mais si au besoin de croyance et d'inspiration vous répondez par un doute sans espoir, si vous plongez l'âme dans l'amertume du scepticisme, si vous-même enfin n'avez pas foi dans l'objet de vos chants, qui vous écoutera, qui consolerez-vous? Vous pourrez écrire des vers sublimes, pleins de force et de beautés inattendues, et qui seront lus d'abord avec avidité parce qu'ils retraceront des affections morales analogues à celles qu'éprouvent vos lecteurs; mais bientôt ils rejetteront le livre avec dépit et avec ennui, n'y trouvant pas le remède salutaire qu'ils en attendaient d'après un si parfait diagnostic de la maladie; votre poésie elle-même s'épuisera bientôt en stériles regrets d'un passé dont vous n'avez pas la force de réaliser le bien et perdra bientôt le seul attrait *du neuf et de l'inattendu*, qui faisait presque son unique mérite.

Mais heureusement pour la poésie et pour la France, d'autres

poëtes ont fait entendre une voix plus fraîche et plus sonore, ils ont réveillé par leurs aspirations et leurs hymnes ce sentiment religieux que d'autres croyaient éteint à jamais; alors leurs chants ont trouvé des échos dans d'autres intelligences et tous se sont mis à l'œuvre pour ramener le monde à la foi par l'amour. C'était bien, c'était une digne tâche; aussi, en dépit du dégoût presqu'universel qui existait alors pour la poésie, la réputation de M. de Lamartine et de M. Victor Hugo s'éleva-t-elle rapidement à une hauteur où nul n'avait atteint depuis longtemps; l'inspiration et la foi de ces grands artistes sans cesse ravivées par la poésie des livres saints donna à leur muse un caractère tout à fait inconnu et qui contrastait merveilleusement avec la littérature du XVIII^e^ siècle dont on accusait la sécheresse. Ces deux poëtes parcoururent la même voie quoique d'une manière différente, tous les deux rappellent aux croyances chrétiennes par l'imagination et le cœur; mais l'un, dans ses *Méditations* et ses *Harmonies,* s'adresse plus particulièrement au cœur, l'autre dans ses *Odes* s'empare de l'imagination et arrive par elle au sentiment. Lamartine est plus élégiaque, Hugo est plus lyrique; chez l'un comme chez l'autre, la poésie se manifeste en élans et en aspirations d'espérance et d'amour, La nature, objet de leur admiration, n'est plus pour eux comme pour Chénier un mot vague et sans portée, c'est l'œuvre de Dieu qu'ils retrouvent dans l'harmonie et dans la vie de la création; c'est par la nature, dont ils écoutent et rendent les voix et les enseignements, que leur intelligence s'élève plus haut qu'elle, et que sur les ailes de l'extase, elle porte leurs hymnes et leurs cantiques vers les sphères immortelles.

Des poëtes qui comprennent si bien les angoisses et les douleurs des intelligences de notre époque ne pouvaient manquer dès l'abord d'exciter l'enthousiasme en venant leur apporter des consolations si propres à les adoucir; mais cependant un grave

défaut se trouvait dans ces beaux génies, défaut capital pour leur avenir, mais qui ne pouvait se sentir qu'après que les esprits auraient puisé un certain temps dans la source de vie que ces poëtes leur avaient découverte; ce défaut est le vague, l'indécis de leurs croyances, le peu de netteté avec lequel elles sont dessinées. Ce qui fait le charme de ces poésies, c'est qu'elles nous rappellent à des émotions tendres et pieuses, qu'elles nous ramènent aux jours de la jeunesse et de l'enfance, au temps de la croyance forte et instinctive qui nous est développée par le doux enseignement des mères, c'est enfin qu'elles nous inspirent la foi par le sentiment presqu'à notre insu, sans nous forcer à philosopher ni à dogmatiser; mais bientôt lorsqu'on s'est habitué à ces naïves inspirations, on sent le besoin que cette religion, que cette foi soit plus nettement formulée, que le poëte dise positivement ce qu'il est, qu'il sorte du culte vague de Jéhova pour entrer dans la réalité du dogme; or c'est malheureusement ce que ne font pas ces deux grands poëtes. Certes, on ne peut les taxer de Déisme, mais ils ne sont pourtant pas tout à fait chrétiens; leur religion vogue dans la région des idées au gré de leur imagination; c'est pourquoi nous appelons cette poésie, *poésie de religiosité*, qui n'est autre qu'une religion d'instinct, que le sentiment religieux non-défini mais seulement aperçu.

A cette première subdivision de la poésie d'avenir de notre époque nous en avons ajouté une seconde, qui nous semble constituer la poésie chrétienne proprement dite; si elle ne compte pas des représentants aussi célèbres que De Lamartine et Victor Hugo, elle a cependant inspiré deux écrivains dignes d'elle: *Jean Reboul* et principalement *Turquety* qui représentent les deux autres pour leur genre, en ce que Reboul aussi est plutôt poëte de sentiment et Turquety poëte d'imagination. Certainement nous ne nous permettons ni de comparer ces écrivains entre eux ni de décider sur leur valeur relative; mais nous croyons cependant

que Lamartine a rarement montré plus de force d'intuition, plus de profondeur et de véritable poésie que Reboul dans les pièces intitulées : *Le Christ* et *La Lampe de Nuit*, et que Victor Hugo ne désavouerait pas la plus grande partie des odes de Turquety, telles que : *La Chute de Satan, Le Déluge, Au Soleil, Urbi et Orbi* et bon nombre d'autres. Je dis plus : si Turquety est toujours inférieur à Hugo pour l'expression et le lyrisme, s'il manque surtout d'originalité dans la forme, il l'emporte quelquefois sur lui pour le fonds et la vérité de la pensée ; et cela n'est pas étonnant ; l'un sait d'où il vient et où il va, il n'erre pas à l'aventure au gré des caprices de son imagination et de l'inspiration du moment ; l'autre au contraire consume son talent à repousser le doute qui l'assiége, par une confiance ferme, il est vrai, mais vague, dans l'avenir. Ici nous voudrions citer, mais la plupart des poésies de Turquety sont trop longues pour le faire, nous nous bornerons donc aux dernières strophes de la pièce qui a pour titre : *Credo*.

O Christ, je crois toujours — Le siècle à l'agonie
M'entoure vainement de sa lueur ternie,
Qu'il proclame un soleil plus beau.
Je crois toujours — Viens donc au sein de la tempête
Viens affermir mon pas, jusqu'à ce qu'il s'arrête
Et trébuche au seuil du tombeau.

Alors, si la terreur environne ma couche,
Si je crois voir dans l'ombre un sourire farouche
Et des étincelles de feu,
Si l'archange infernal accourt à moi, s'incline
Comme un vautour, et là, le pied sur ma poitrine,
Dispute mon cadavre à Dieu :

O Christ ! mon seul soutien, ô Christ, ma seule idole,
Fais tomber jusqu'à moi cette auguste parole
Que le Sinaï répéta :
O Christ, sauve mon âme incertaine, égarée ;
O Christ ! jette un rayon sur cette âme épurée
Par le soupir du Golgotha !

Du reste, hâtons-nous de le dire, quand il s'agit de tendances, il est impossible et dangereux de formuler des jugements absolus sur un poëte encore dans la maturité de son talent, dans la force de sa pensée et de sa création; aussi Victor Hugo, poëte à la muse si souple et si variée, paraît-il déjà par son dernier ouvrage, *Les Rayons et les Ombres*, se rapprocher de l'école religieuse véritable. Et quel avenir s'ouvrirait pour la poésie lyrique si son plus illustre représentant entrait tout à fait dans cette voie!...

Après avoir ainsi indiqué quelques différences de la poésie actuelle et recherché quel nous paraît être son avenir, il nous restera à examiner le caractère et les qualités spéciales du lyrisme, dans le sens le plus strict du mot, chez le poëte qui nous paraît avoir le mieux réuni les conditions du genre, Victor Hugo. Disons auparavant un mot de la poésie politique qui forme une partie si essentielle du lyrisme moderne et dans laquelle Victor Hugo s'est aussi particulièrement distingué. Cette poésie est en outre représentée par Casimir Delavigne et Béranger qui l'ont comprise sous une face tout autre et bien moins large que Hugo. Casimir Delavigne nous semble avoir continué le genre de Lebrun dans la plupart de ses *Messéniennes*, ses plus beaux titres de gloire; il possède toutes les qualités de ce lyrique sans en reproduire généralement les défauts; c'est un poëte d'inspiration, qui laisse chanter sa muse selon les événements capables d'exciter ses transports, et qui est aussi passionné que Lebrun pour les grandes idées de liberté, de patrie et de gloire nationale; mais Casimir Delavigne se rattache spécialement au XVIII^e^ siècle en ce que sa poésie, quoique spiritualiste, est plutôt de raison et d'imagination que de sentiment; il est certainement poëte de foi, mais sa foi n'est ni chrétienne, ni même religieuse; il est poëte citoyen avant tout; la patrie et la liberté, voilà son culte, voilà les divinités qui l'inspirent, et auxquelles il a consacré des

poésies nobles et chaleureuses dont la France s'enorgueillit à juste titre. C'est aussi ce caractère que nous avons reconnu dans Lebrun et Chénier, mais avec cette différence que la réaction spiritualiste a eu une grande influence sur les œuvres de Casimir Delavigne pour la forme et l'expression ; et c'est par cela surtout qu'il se rapproche actuellement de Lamartine et de Victor Hugo.

Dans les poésies lyriques de l'auteur des Messéniennes, on regrette de reconnaître parfois un peu d'enflure et de déclamation ; il faut attribuer ce défaut aux causes que nous venons de signaler ; le fonds de ses idées étant quelquefois impuissant à soutenir son enthousiasme, il se jette dans le vague et se voit forcé de recourir aux tournures hardies et à l'enthousiasme factice de l'expression. Du reste ces défauts sont rares chez Casimir Delavigne ; il est avant tout homme de goût, et s'il ne s'élève pas toujours au sublime, du moins sa lyre baisse rarement de ton, et il ne permet jamais à sa muse de descendre jusqu'au trivial.

Si les nobles idées d'indépendance et de patrie ont jamais inspiré un grand génie poétique, c'est surtout celui de Béranger. Que dire de ce poëte si populaire et si digne à la fois dans la chanson politique qu'il a élevée au rang de l'ode? Que dire de cet aimable et spirituel épicurien, si naïf d'insouciance, et que cependant l'amour de l'indépendance et de la gloire nationale transporte jusques aux plus hautes régions de l'inspiration ; de cette poésie si franche dans son allure, si concise et si nerveuse, si *bonne fille* et si *noble dame* à la fois, de cette phrase d'une rudesse toute roturière à côté du laisser aller de bon ton de celle d'un gentilhomme, que dire surtout de ces élans de sentiment, si spontanés et si vrais? Juger Béranger sous ce rapport, le seul sous lequel nous veuillons le considérer ici n'ayant pas à prononcer sur ses écarts, c'est chose impossible :

on ne peut que l'admirer et reconnaître en lui cette sublime, cette énergique expression du sentiment de dignité nationale dans laquelle consiste la plus grande force du peuple français, et qui lui donne au besoin sa puissante unité d'impulsion; on ne peut enfin que s'en rapporter à son propre cœur en lisant ces chants qui roulent sur la gloire des temps de l'Empire, sur les désastres de la France et sur les douleurs des vieux soldats de Napoléon!!!...

La poésie lyrique politique ainsi comprise est un noble véhicule d'idées, un moyen irrésistible d'émouvoir les masses et de les entraîner; mais quelle dignité, quelle grandeur n'acquiert-elle pas quand elle est l'œuvre d'un génie hardi et austère, qui, dédaignant d'en faire uniquement un moyen d'action du moment, et ne voulant pas juger et célébrer les événements au travers des passions qui les dénaturent, s'empare des faits contemporains ou passés, pour les juger sous le point de vue providentiel, en ne voyant dans les hommes que des instruments libres de la volonté éternelle, et en considérant dans les événements sociaux et au dessus d'eux l'intelligence qui gouverne et dirige le monde moral. Or celui qui a élevé ainsi la dignité et la mission du poëte, celui qui l'a placé sur un piédestal d'où il découvre et juge l'humanité, celui qui par là a contribué le plus à donner de la grandeur, de l'originalité et de la majesté à notre ode française, c'est sans contredit Victor Hugo, qui selon nous a surpassé de beaucoup sous ce rapport tous les lyriques de notre époque.

Considérée à ce point de vue, la poésie lyrique a une valeur et une importance immense par le vaste champ d'idées qu'elle embrasse; elle devient plus philosophique et plus morale encore sans rien perdre du côté de l'imagination ni du sentiment qui sont ses premières conditions. Par là enfin, elle prend une place plus nettement dessinée dans *la littérature utile*. Victor Hugo, qui a lui même presque créé ce genre, mérite donc à notre avis

le titre de premier lyrique moderne, titre qui lui revient encore par les qualités éminentes d'harmonie de style, de couleur, et d'entrain lyrique qui le caractérisent. Ce n'est pas à dire pour cela qu'en ce genre même, nous le trouvions sans défauts; le vague de croyance religieuse dont nous faisions tantôt un reproche au plus grand nombre des poëtes modernes, est encore ici la cause principale des défauts qu'on peut lui reprocher, pour le fonds et surtout pour la forme; à cette cause il faut joindre son système peut-être outré de *libre allure* et d'indépendance en fait d'art.

Bon nombre des odes de Victor Hugo sont du genre politique, et parmi elles les sujets qui l'ont inspiré sont aussi la patrie et la gloire nationale; par conséquent Napoléon et les temps glorieux de la République et de l'Empire y jouent un grand rôle. Mais ce thême presque général des poésies de notre époque, Victor Hugo l'a agrandi par le point de vue sous lequel il l'envisage; aussi que de leçons et d'enseignements ne tire-t-il pas de la course rapide du *géant* du siècle, de sa grandeur, de l'éclat de ses conquêtes, de ses fautes et de sa chute; soit que fils de Vendéenne il considère le héros comme un tyran glorieux et un fléau de Dieu, soit que se sentant l'imagination enflammée par ses victoires et la sublimité de ses conceptions, il l'exalte comme une divinité, lui fils du soldat de l'empereur. Voyez-le par exemple dans son ode à Napoléon II, lorsqu'il a montré l'empereur dans l'orgueil de ses triomphes et de ses grands desseins réalisés et dans l'ivresse du bonheur que lui cause la naissance d'un héritier du trône qu'il s'est glorieusement élevé; alors il met dans la bouche de l'empereur ces mots :

L'avenir. L'avenir! L'avenir est à moi!

Non, chante le poëte :

Non, l'avenir n'est à personne,
Sire! l'avenir est à Dieu!

A chaque fois que l'heure sonne
Tout ici-bas nous dit adieu.
L'avenir! l'avenir! mystère!
Toutes les choses de la terre
Gloire, fortune militaire,
Couronne éclatante des rois,
Victoire aux ailes embrasées,
Ambitions réalisées.
Ne sont jamais sur nous posées
Que comme l'oiseau sur les toits!

Non, si puissant qu'on soit, non qu'on rie ou qu'on pleure,
Nul ne te fait parler, nul ne peut avant l'heure
Ouvrir ta froide main
O fantôme muet, ô notre ombre, ô notre hôte,
Spectre toujours masqué qui nous suis côte à côte
Et qu'on nomme demain!

. . . . . .

Demain c'est le cheval qui s'abat blanc d'écume;
Demain, ô conquérant, c'est Moscou qui s'allume
La nuit, comme un flambeau.
C'est votre vieille garde au loin jonchant la plaine;
Demain, c'est Waterloo! demain c'est Sainte-Hélène!
Demain, c'est le tombeau!

Vous pouvez entrer dans les villes
Au galop de votre coursier,
Dénouer les guerres civiles
Avec le tranchant de l'acier;
Vous pouvez, ô mon capitaine,
Barrer la Tamise hautaine,
Rendre la victoire incertaine
Amoureuse de vos clairons,
Briser toutes portes fermées,
Dépasser toutes renommées,
Donner pour astre à des armées
L'étoile de vos éperons!

Dieu garde la durée et vous laisse l'espace;
Vous pouvez sur la terre avoir toute la gloire,
Être aussi grand qu'un front peut l'être sous le ciel;
Sire, *vous* pouvez prendre à votre fantaisie
L'Europe à Charlemagne, à Mahomet, l'Asie —
Mais *tu* ne prendras pas demain à l'Éternel!

Nous nous sommes laissés entraîner à citer ce fragment de cette ode, parce qu'elle réunit les qualités du genre dont nous nous occupons et montre la vigueur et l'élévation du lyrisme chez Victor Hugo. Quelle rapidité dans la pensée, quelle noblesse et quelle dignité dans l'expression! comme le poëte sent sa mission; qu'il est sublime, quand après une rapide énumération par apostrophe des travaux et des conquêtes de Napoléon, après avoir déployé avec complaisance devant lui tout ce que fait son orgueil, il lui crie comme un prophète des temps antiques : Mais tu ne prendras pas demain à l'Éternel! Et remarquez ici combien l'expression suit la pensée et l'identifie avec elle, combien le rhythme est souple, cadencé et rapide, et quelle majesté grave et solennelle dans ces longs vers alexandrins qui terminent le passage.

Mais l'analyse d'aucune pièce ne rentrant dans le cadre de notre travail, nous nous arrêtons ici.

Que conclurons-nous de tout ce qui précède, que la muse lyrique est apparue de nos jours en France, plus brillante de vigueur et de jeunesse que jamais; qu'elle s'est créée une voie plus large et plus noble par le fonds d'idées nouvelles dont elle s'est enrichie et qu'une vaste carrière s'offre maintenant à elle dans l'avenir et le progrès. La poésie lyrique est celle qui partout et dans toutes les périodes précède les autres genres; il en a été de même dans notre révolution littéraire; c'est donc à elle à la guider et à lui donner un élan convenable. C'est ce qu'a compris la généreuse phalange de poëtes spiritualistes qui a su vaincre et renverser la littérature du XVIII^e^ siècle viciée dans son principe; car il faut le reconnaître, l'imitation des anciens qui a été la source de tant de chefs-d'œuvre pour la France, avait eu pour conséquence indirecte de rendre la poésie trop matérielle et de l'amener peu à peu au sensualisme; cette tendance était arrivée à sa dernière phase au XVIII^e^ siècle. Les poëtes de

la nouvelle école ont senti qu'il fallait un aliment plus sain à la poésie ; ils ont senti que pour venir à leur but, et faire des progrès durables, il fallait de toute nécessité remanier laborieusement la forme et le rhythme, se livrer à des études consciencieuses du génie de notre langue, depuis son enfance jusqu'à sa maturité, et lui rendre, si c'est possible, une élasticité nouvelle. Tous ont plus ou moins travaillé à cette œuvre d'avenir, et principalement Victor Hugo par ses *Odes* et ses *Orientales*.

La nouvelle voie dans laquelle est entrée la poésie rendit peut-être la critique exclusive dès l'abord, mais bientôt on a vu les meilleurs esprits tout en admettant les théories nouvelles en littérature, les concilier avec les principes éternels du goût et du beau, qui ont été développés antérieurement pendant les grands siècles classiques.

Il nous semble résulter encore de ce qui précède, que c'est à tort que certains critiques méconnaissent le bienfait des idées et des formes nouvelles que nous a apportées l'école moderne, et, ne s'attachant qu'aux défauts inséparables de toute tentative pour sortir des traditions reçues, prétendent que notre poésie est dans une période de décroissance, qu'elle est sans avenir, voire même qu'elle est à l'agonie. Ils appuient surtout cette opinion sur les tendances positives d'un siècle qui tourne entièrement à l'industrie et au développement de l'utile matériel ; ils la fondent encore sur ce qu'il règne en général une déplorable indifférence pour la littérature actuelle. Mais c'est qu'ils ne voient pas, ces critiques, que cette tendance matérielle, est une conséquence heureuse, quoique outrée, des principes du XVIII^e^ siècle ; que bientôt, si nous ne nous trompons, elle se restreindra à de justes bornes par la force des choses, en laissant à l'intelligence la large part qui lui revient, et qu'ainsi cette indifférence pour la littérature cessera pour jamais. Du reste, cette indifférence s'explique encore naturellement ; car positif jusque dans les

choses d'intelligence, notre siècle attend une stabilité plus parfaite dans les principes de notre littérature pour s'y attacher et lui donner tout à fait le droit de cité. Ainsi l'adolescent, quelque précoce qu'il soit, ne fixe pas encore l'attention qu'il dominera plus tard, si, parvenu à sa virilité, il se voue à d'utiles travaux et accomplit de grandes choses; ainsi en est-il de notre poésie; mais en fut-il autrement quand notre ancienne littérature commençait à poindre à l'horizon? Je ne le crois certainement pas; et tout le monde avouera qu'elle a marché jusqu'au *grand siècle* à travers des obstacles beaucoup plus sérieux encore.

Aussi prétendre porter de suite un arrêt de mort contre les destinées futures de la poésie, parce que le mouvement industriel étouffe momentanément son essor et ne laisse briller dans tout leur éclat que quelques génies d'élite, c'est, croyons-nous, tomber dans une grave erreur, c'est se montrer injuste envers de grands talents contemporains, c'est méconnaître de hautes vérités. Comme si le monde physique, intelligent et moral pouvait longtemps subsister, dès que l'équilibre de ses divers éléments est rompu, et comme si l'harmonie n'était pas une des lois de son existence !

Espérons donc, comme tout nous le promet, que notre poésie, et la poésie lyrique en particulier, développant avec vérité le spiritualisme religieux et chrétien qu'elle a rétabli dans notre littérature, s'est ouvert une ère d'avenir et de gloire, et que la noble France continuera à briller en tête de la civilisation moderne dans la littérature comme dans tous les travaux de l'intelligence.

MAXIMILIEN DEPREZ.

vaut mieux et est plus convenable pour faire romans et pastourelles, mais la langue limousine vaut mieux pour faire les vers, (ici genre de composition poétique) les chansons et les sirventes, et dans tous les pays de notre langage les chanteurs de la langue limousine ont plus d'autorité que ceux d'aucun autre idiome. » Il est loisible sans doute, même après un témoignage aussi précis, de décider en faveur des poëtes provençaux, soit qu'on cède à un sentiment de nationalité toujours respectable, soit qu'on se laisse entraîner par cette perfection de la forme, précieux vestige de la langue latine dans le Midi. Mais nous ne savons si c'est rendre complète justice aux trouvères que de regarder leur poésie comme « moins vive, moins ingénieuse » que celle des troubadours. Ensuite la poésie de ces derniers est beaucoup plus individuelle; tantôt ce sont des seigneurs puissants ou indépendants, tantôt des jongleurs ou des ménestrels soit d'une famille, soit encore, mais plus rarement d'une corporation errante. On peut ainsi bien plus facilement esquisser la vie de quelqu'un d'entre eux, trouver une de ces grandes figures littéraires qui reproduit à elle seule tout un genre de littérature. Les détails biographiques ne manquent pas; le poëte se chante lui-même, lui, ses protecteurs, ceux qui l'entourent, les événements du moment, et presque jamais les traditions nationales comme les trouvères; ses œuvres forment un tableau souvent local auquel on s'arrête avec d'autant plus de complaisance, que la poésie de ces temps est pour ainsi dire anonyme.

C'est ce qu'a fait M. Villemain pour les troubadours : Bertran de Born, un de ces hommes multiples, poëte et soldat, seigneur féodal et diplomate, a été son héros de prédilection. Guillaume d'Aquitaine et Bernard de Ventadour partagent avec lui cet honneur (1). Quant aux trouvères, le célèbre critique a apprécié

(1) Villemain, édit. Meline, 1840. *Tabl. de la littérat. au moyen âge*, 1re leçon, p. 535, IIIe Ve, VIIe, p. 588, 597.

plus d'une fois leurs œuvres avec un grand talent, mais il n'a pas pris la peine de faire ressortir d'une manière assez complète la personnalité de l'un d'eux. Thibaut de Champagne, malgré l'originalité et la délicatesse de ses chants, ne représente les trouvères que sous un seul aspect, et les quelques lignes consacrées à Chrestien de Troyes ne sont qu'une bien faible compensation à cette esquisse trop rapide. On retrouve chez M. Ampère (1) la même prédisposition favorable aux troubadours, qui auraient invariablement pour eux l'originalité et qui auraient servi de modèles à leurs confrères de la langue d'Oil. Or ce fait s'explique aisément, quand on considère quelle longue résistance l'opinion reçue oppose toujours aux travaux même les plus décisifs. Depuis Nostradamus et Millot la biographie des troubadours est presque faite; M. Raynouard est venu parfaire l'œuvre, et, nonobstant l'importance des ouvrages isolés sur les trouvères, ils attendent encore un biographe et un éditeur, aussi savant, aussi laborieux que lui. La tâche est ardue sans doute; mais dans peu de temps toutes les études partielles, faites avec un si généreux dévouement par MM. A. Dinaux, Jubinal, F. Michel, P. Paris, la rendront possible. Dès maintenant il est facile d'opposer aux troubadours les mieux connus des trouvères qui ne leur cèdent en rien, et, pour ne citer qu'un exemple, le comte Quênes de Béthune peut être comparé avec avantage pour ses vers comme pour ses hauts faits à Bertran de Born. Du reste, si l'on veut en présentant l'histoire d'un poëte présenter en même temps l'histoire de la littérature de son époque, il faut s'attacher à celui qui s'est exercé dans le plus grand nombre de genres et qui s'y est montré le plus souvent homme de génie. Quoiqu'il soit difficile d'étudier chez un seul auteur tout le cycle poétique qui forme le riche patrimoine des trouvères, il en est pourtant quel-

(1) *Hist. de la format. de la langue française.* Préface.—Paris, 1841, in-8°.

ques-uns dont la pensée a su le parcourir avec gloire, et, si l'on ne s'est pas attaché davantage aux résultats qu'on était en droit d'attendre de l'étude des poëtes à ce point de vue, le caractère des premiers ouvrages sur les poëtes de la langue d'Oil nous fournira encore une explication satisfaisante.

Les recueils des Le Grand d'Aussy, Barbasan et Méon, sont faits sans système; à part les défauts que Roquefort y a fait remarquer, on n'y trouve les œuvres complètes d'aucun des auteurs qui y sont mentionnés; souvent des analyses plus ou moins inexactes, destinées quelquefois même plutôt à intéresser le lecteur qu'à faire connaître le poëte, remplacent le texte; les compositions d'un genre donné ont été omises par hasard ou à dessein, et c'est en cela surtout que Le Grand d'Aussy malgré sa science profonde a cédé à l'influence de son époque.

De nos jours seulement on s'est occupé avec succès des trouvères en envisageant, comme on aurait dû le faire plus tôt, leur personnalité, en réunissant les poésies d'un même auteur : on a fait des monographies qui permettent d'étudier simultanément tout ce que la critique a cru pouvoir rapporter au génie d'un seul homme, on a donné de préférence les textes, et il a été possible de lire les grands romans, tels que ceux de la collection des XII Pairs de France, ailleurs que dans la bibliothèque bleue ou dans des versions en prose aussi défigurées. Sans doute, comme Raymond Vidal le reconnaissait au XIII^e^ siècle, c'est surtout dans les romans, ces récits historiques parfois dignes du nom d'épopées, que la langue française jouissait d'une vraie supériorité, et l'étude de ce genre serait celle qui donnerait la plus haute idée de la littérature de l'époque. Toutefois un poëte, qui a cultivé tout le vaste champ de la poésie et à qui il ne manque d'autre gloire que d'avoir attaché son nom à un de ces grands récits nationaux et chevaleresques, peut à juste titre revendiquer une des premières places dans le congrès poétique de ces temps. Au juge-

ment même de Chénier qui ne l'a fait connaître que par quelques-uns de ses fabliaux, ce trouvère parisien qui a nom Rutebeuf est digne à tous égards d'occuper ce rang distingué. Il mérite peut-être plus que tout autre d'être connu et il l'est fort peu : c'est à peine si son nom est cité en passant dans le Tableau de la littérature au moyen âge. (IX^e^ leçon, p. 596.)

Présenter quelques détails sur la langue dont s'est servi notre poëte, sur sa vie et sur ses œuvres, rechercher en même temps jusqu'à quel point sont fondés les éloges ou les reproches que les critiques lui ont adressés après des études plus ou moins incomplètes, tel est le but de ce travail. Les œuvres de Rutebeuf comprennent cinquante-six pièces de poésie, dont il est permis en toute sûreté de le regarder comme l'auteur, soit qu'il ait pris lui-même le soin d'y mettre son nom, ce qui est l'ordinaire, soit que des circonstances particulières y fassent reconnaître ses idées et son style. Nous nous servirons de l'excellente édition des œuvres complètes donnée par M. A. Jubinal (1). Le savant éditeur a réuni dans un certain nombre de dissertations tous les détails nécessaires à l'intelligence du texte, et a terminé ses deux volumes par des poésies contemporaines en partie inédites, qui offrent des points de comparaison du plus haut intérêt avec les œuvres de Rutebeuf. C'est à cette source de saine interprétation et de critique éclairée que nous avons puisé, et notre travail dans son ensemble doit être regardé comme un court examen d'un ouvrage, qui, à voir les difficultés ou les défauts des publications du même genre, peut être proposé à l'imitation de tous.

Qui était Rutebeuf ? Les chantres ses rivaux n'en disent rien par ignorance ou par envie, et il nous apprend lui-même fort peu

(1) *OEuvres complètes de Rutebeuf, trouvère du XIII^e^ siècle*, recueillies et mises au jour pour la première fois par M. Achille Jubinal, membre de la société royale des antiquaires de France. Paris, Pannier, 1839. 2 in-8°, XXXII. — 480, 522 p.

de chose sur sa personne. En comparant les dates des événements dont il fait mention, on arrive à conclure qu'il a probablement vécu de 1235 à 1285 (Préface, p. XXVIII), c'est à dire sous les règnes de Saint Louis et de son fils, peu après ou pendant que florissaient nos plus célèbres trouvères flamands, cambrésiens, artésiens, etc., Gautier, Adam de la Halle et Jehan Bodel d'Arras; Adenès; Hue et Rois de Cambrai; Graindor de Douai; le prêtre Herman de Valenciennes; Gautier de Coinsy d'Amiens; Philippe Mouskes, etc., etc., qu'il a souvent égalés dans l'art de la *poétrie*. On s'accorde généralement à reconnaître que de toutes les provinces où la langue d'Oil était en usage, la Normandie, la Picardie et la Flandre, étaient les plus riches en poëtes d'un vrai mérite. Les grands romans historiques, les légendes y abondent, et néanmoins, comme nous le disions, les chansons et les pastourelles y ont une grâce sans égale peut-être, ailleurs que chez les troubadours. Plus d'une chanson couronnée aux Puys d'Amiens et de Valenciennes ne le cède en rien aux délicieuses ballades du dialecte poitevin, placé si heureusement sur les limites des deux langues du Nord et du Midi pour en réunir toutes les beautés.

Cependant tous ces poëtes, qu'on pourrait appeler provinciaux, si au temps dont nous parlons le nom de Provinces pouvait convenir aux territoires qu'ils habitaient, parlent chacun le dialecte, ou comme on a dit, le ramage de leur pays; bien plus ils en reconnaissent l'infériorité à côté de la langue de la capitale et s'excusent de n'avoir *nul parler plus habile, que celui qui keurt à* leur *ville*. Parmi les divisions proposées pour les dialectes, d'abord dans l'ouvrage de M. Fallot (1), puis dans la critique

(1) *Rech. sur les formes gramm. de la langue française et de ses dialectes au XIII^e siècle.* Paris, 1839, 8°. — *Rech. sur la langue française*, Biblioth. de l'École des Chartes, I, p. 469. — *Hist. de la format. de la langue française*, 1841, p. 343 et suiv.

qu'en ont faite MM. Francis Wey et Ampère, celle que M. Leroux de Lincy (1) a adoptée nous semble préférable. Il admet et il prouve par des faits l'existence de six dialectes distincts : Le Normand, le Picard, le Lorrain, le Bourguignon, celui de l'Ile-de-France, en dernier lieu le Poitevin. Les différences entre ces dialectes sont souvent peu importantes quant aux racines des mots, elles consistent surtout dans le système d'orthographe où se rencontrent les contradictions les plus formelles : ce qui n'empêche pourtant pas tous ceux qui parlent ces idiomes de se comprendre facilement les uns les autres. Le dialecte picard ou flamand est, avec le dialecte de l'Ile-de-France, celui qui nous intéresse le plus ici. Il comprend tout le nord des pays de la langue d'Oil; la Picardie, l'Artois, le Hainaut et la Flandre; il se rapproche beaucoup du meilleur dialecte parlé dans l'Ile-de-France, qui porte fréquemment le nom de *Français* par excellence, tandis qu'on désigne l'idiome du Nord en général par le nom de *Roman*. Ce dialecte, qui, sauf une partie de la Champagne, s'étend à tout le pays qui forme le domaine immédiat de la couronne, est pour l'idiome septentrional ce que *la lengar Lemosina* est pour l'idiome du Midi : c'est le vrai langage français, qui, à l'époque qui nous occupe, diffère le moins du français de nos jours. Il jouit des honneurs d'une supériorité, à laquelle on se résigne d'assez bonne grâce, il est la langue de la cour, de la chancellerie de France et suit pas à pas les progrès du gouvernement central. Les Lorrains et les Picards (2) traduisent les actes qu'ils reçoivent, *de la parole francoise en laingue Lorraine ou Picarde.*

---

(1) *Les quatre livres des Rois traduits en français du XII^e siècle, suivis d'un fragm. des Moralités de Job et d'un choix de Sermons de S. Bernard,* publiés par M. Leroux de Lincy. Paris, I. R. 1841, in-4°, introd., p. LIX. (Collect. de docum. inéd. sur l'hist. de France, II^e série, hist. des lettres et des sciences.)

(2) Leroux de Lincy, ouv. cité, p. LXIV et LXXIV.

Quoique le Bourguignon ait de nombreuses affinités avec le dialecte du centre, à tel point que MM. Fallot et Francis Wey n'en ont fait qu'une même division, nous trouvons chez un trouvère de l'Orléanais, dont la capitale était aussi française que Paris ou Pontoise, chez Jehan Clopinel, le continuateur du Roman de la Rose, né à Melun à quatre lieues d'Orléans, des vers qui proclament la suprématie du langage parisien. Ils sont assez connus, mais presque toujours inexactement cités. Les voici :

Si m'excuse de mon langage;
Car ne suis pas de Paris,
Ni si cointes que Paris;
Mais me rapporte et me compère,
Au parler que m'apprit ma mère
A Meung quand je l'aloitoie, . . . (1)

On sait combien sont toujours vives les querelles de langage même entre ceux qui parlent le même idiome : aussi ne faut-il pas s'étonner qu'il se soit rencontré des circonstances où les trouvères de province ont eu à souffrir des censures malignes de leurs rivaux de la capitale ou des gens de la cour. Tel fut le sort du comte Quênes de Béthune, un des héros de la croisade Belge en 1204, un des ancêtres de Sully qui aimait à s'en glorifier, l'élève et l'illustre héritier de la science poétique de Hues d'Oisy. Ayant récité à la cour de France vers 1180 quelques-unes de ses poésies, qui avaient fait sa réputation dans son pays et au dehors, il vit accueillir par des railleries son parler picard, et il y répondit par une chanson en dialecte de l'Ile-de-France, où nous devons reconnaître cependant, avec M. P. Paris, encore quelques-uns des défauts qu'on lui reprochait et qui sont des violations de la bonne

. . . . Othographie
Le fondement de la clergie.
(Bataille des VII Arts, *V.* 265.)

(1) Daunou. Disc. sur l'état des lettres au XIII^e^ siècle, Hist. littér. de la France, t. XVI, p. 156.

Le trouvère artésien se plaint du peu de courtoisie des seigneurs français, de la régente Alix de Champagne, même de son jeune fils (plus tard Philippe-Auguste), et s'excuse par des motifs semblables à ceux que Jehan de Meung a employés un siècle après :

. . . Mon langage ont blasmé li François,
Et mes chançons oyant les Champenois,
Et la contesse encoir, dont plus me poise.

La roïne ne fit pas que courtoise
Qui me reprist, elle et ses fiex li rois;
Encoir ne soit ma parole françoise,
Si la puet-on bien entendre en françois.
Ne cil ne sont bien appris ne cortois
Qui m'ont repris, se j'ai dit mot d'Artois,
Car je ne fus pas norriz à Pontoise (1).

Une légende du XIII[e] siècle vient encore confirmer l'idée que « le Français tel qu'on le parlait à Paris semblait alors aux hommes crédules comme aux hommes instruits la première et la meilleure des langues vulgaires : un sourd-muet, guéri à Saint-Denis sur le tombeau de saint Louis, entendit et parla aussitôt non pas la langue de son pays (2) mais celle de la capitale... » C'est là ce que nous apprend Guillaume de Chartres.

En voilà trop peut-être pour justifier la préférence que nous devons accorder aux œuvres des poëtes de la capitale, puisque cette préférence était déjà un fait dans l'opinion des contemporains, et qu'on en a des preuves surabondantes pour la prose. Rutebeuf est de Paris, tout fait même croire qu'il n'en sortit

(1) Ces vers ont été publiés pour la première fois par M. P. Paris dans son *Romancero français*, p. 83; puis par M. A. Van Hasselt dans son *Essai sur la poésie franç. en Belgique*, Brux. 1838, in-4°, p. 20. (Mém. couronné); par M. Leroux Lincy, dans son *Recueil de chants histor. franç.*, 1re série, 1841, in-18, p. 30, et dans l'introduct. à l'ouv. cité plus haut : les *Quatre livres des Rois*... p. LXXVII, in-4°.

(2) Daunon. *Disc. sur l'état des lettres*... hist. littér., t. XVI, p. 159.

jamais. Aussi son style est un des exemples les plus purs du dialecte de l'Ile-de-France, et l'on pourrait dire en même temps un des plus rares. M. Jubinal (Préf., p. IX.) a eu soin d'insister sur cette circonstance toute en faveur du poëte : il nous a semblé toutefois que son jugement avait quelque chose de trop absolu; s'il n'y a pas chez Rutebeuf « les traînantes et tristes accentuations picardes », même dans la mesure où on les retrouve chez Gautier de Coinsy d'Amiens, il s'en rencontre cependant quelques traces, et il serait peut-être permis de dire la même chose « des lourdes terminaisons normandes », car les copistes ne sauraient être responsables des unes et des autres; observons encore que les variantes des manuscrits, reproduites presque toujours uniquement pour le sens, prouvent quelquefois en faveur de la pureté de diction de notre trouvère, et, avec une certaine réserve fondée après tout sur un très petit nombre de cas, l'avis du savant éditeur est parfaitement juste.

Rutebeuf a donc écrit dans le *François* du XIII^e^ siècle, et, bien que son style ne soit pas sans défauts, il n'en a pas moins été regardé comme classique. On a désigné la langue de ce temps par les noms de Villehardouin, de Rutebeuf et de Joinville. « La langue des bons écrivains français du XIII^e^ siècle, a ajouté M. Ch. Lenormant, est claire et essentiellement logique. » C'est en effet une des plus belles qualités de Rutebeuf dans ses bons endroits, qui se recommandent encore par une plus grande netteté et par quelque chose de plus nerveux que chez la plupart des poëtes contemporains. Son langage est facile, assez régulier sans être monotone, léger sans être futile, énergique peut-être jusqu'à la violence; en général on y trouve un entraînement et un enthousiasme qui deviennent quelquefois une véritable inspiration. L'allégorie ne fait qu'y apparaître et nuit rarement au naturel de la pensée; son règne ne commencera que dans les dernières années du XIII^e^ siècle et tous les poëtes de l'âge sui-

vant s'y soumettront pour leur malheur. Chez Rutebeuf, cette manie de personnification n'est pas sans charme, bien qu'il y ait des cas où elle est de mauvais goût, et où elle est poussée à outrance. Ce défaut n'est pas le seul ; les répétions fatigantes, les jeux de mots fort peu spirituels, les facéties interminables sur une même expression ou sur le nom même du poëte, viennent s'y ajouter. Il est tombé, à propos des mots, dans le même travers où sont tombés bien des écrivains à propos des idées; il ne les quitte qu'après les avoir retournés de toute manière, après en avoir exprimé, pour ainsi dire, tous les sens que l'imagination la plus subtile peut suggérer. C'est là assurément un grand vice à la fois pour le poëte et pour le versificateur, et s'il ne s'étend pas à un aussi grand nombre de vers successifs que chez d'autres poëtes (1) il n'en est pas moins insupportable. On peut encore, tout en tenant compte du temps où il a vécu, faire à Rutebeuf un juste reproche sur l'emploi d'expressions triviales, et sur la rudesse dont il sait trop peu se garder, quoique la satire permette une certaine âpreté, des traits acérés et vigoureux. En somme, le style de Rutebeuf a quelque chose d'original comme sa pensée, et souvent on arrive à n'avoir plus à regretter que l'absence de l'harmonie. Du reste, il ne faut pas non plus chercher toujours dans ce style cette allure piquante, ces grâces si fraîches qui embellissent surtout les chansons d'alors : d'autres avantages, d'autres agréments les remplacent.

Notre trouvère a fait usage dans ses vers d'une grande variété de mesures, de coupes et de rhythmes, variété qui prouve au moins une diction riche et flexible, si elle n'est pas toujours accompagnée du talent poétique. C'est tantôt le vers de huit ou de dix syllabes se succédant uniformément, tantôt combiné avec

(1) Gautier de Coinsy, au début de Théophilus, joue sur les mots *porter* et *déporter* pendant douze vers de suite ; voir la note B, t. II, des œuvres de Rutebeuf, p. 271.

des vers de quatre ou de six syllabes disposés en strophes de toute espèce ; le vers de douze syllabes est le moins employé, on ne pourrait le citer que quatre ou cinq fois, et nous aurons soin de le faire remarquer. L'échange des rimes masculines et féminines n'est presque jamais observé, il a lieu au hasard ; plusieurs rimes masculines, quelquefois les mêmes, d'ordinaire fort différentes, se suivent pendant un certain temps et sont remplacées par des rimes féminines, soumises aux mêmes arrangements. Le nombre des unes et des autres n'est pas toujours pair, et ce sont alors de simples assonances ou des rimes plates. La disposition la plus régulière et la plus constante est celle de deux rimes d'un genre et de deux rimes de l'autre. La disposition la plus parfaite et la plus rare est l'entrelacement d'une rime masculine et d'une rime féminine, entrelacement qui a été exécuté quelquefois avec une précision et une adresse merveilleuses. Peu de poëtes l'ont pratiqué, ou bien ils se sont bornés à entrelacer des rimes masculines, et cela suffit pour constater le progrès de la rime chez Rutebeuf. Doué d'une facilité de versification aussi grande, il a su en tirer parti pour composer des poésies dans tous les genres ; l'hymne, l'ode, l'épître, l'élégie, la satire (si l'on peut appliquer ces mots du siècle classique aux temps qui nous occupent), la chanson, le *diz,* le lai, la complainte, le fabliau, les jeux-partis, la légende ou le récit épique, le miracle ou le mystère : telles sont les formes dans lesquelles il a rendu sa pensée, quoiqu'on ne le connaisse d'ordinaire que comme conteur ou satirique. Pour être équitable, il faut de plus étudier avec attention ses hymnes, ses odes, ses légendes, et le drame qu'on lui attribue.

Après avoir défini le dialecte et le style des poésies que nous avons à étudier, il est temps de parler de leur auteur. Rutebeuf est parisien, un de ces véritables enfants de Paris, gais, satiriques, un peu vaniteux, graves à propos, conteurs agréables. A ce caractère qu'ils ont eu dans tous les temps, il faut ajouter,

pour donner une idée complète de notre poëte, une connaissance même assez raisonnée des dogmes chrétiens et des faits de l'histoire du christianisme, une naïve confiance en Dieu, sa mère, et ses saints, un cœur sensible aux grandes impressions de la vertu et des actes héroïques, et par dessus tout, ce qui était presque immanquable alors, le courage de l'aveu et du repentir, l'humilité après les égarements. Rutebeuf se distingue encore par un grand amour de tout ce qui est bon et beau : la manière dont il fait ressortir les belles qualités prouve assez, qu'il savait en les appréciant rendre justice au mérite, et il est encore aisé de s'en convaincre par la réputation de ceux dont il s'est fait le panégyriste et qui sont les princes ou les seigneurs les plus estimés de leur temps. Il s'est laissé cependant entraîner beaucoup trop loin par sa fougue satirique, comme aussi par cette passion qu'on s'est complu à appeler sa haine éternelle contre le clergé et les moines, et dont nous aurons à rechercher la véritable nature. Si l'indignation le rend quelquefois injuste, ou l'aveugle au point de lui faire exagérer les abus et supposer des crimes, il faut dire qu'il est animé de :

. . . . . Ces haines vigoureuses
Que doit donner le vice aux âmes vertueuses.

et il serait difficile de méconnaître ses intentions. L'examen de ses poésies nous fournira dans la suite l'occasion d'entrer dans plus de détails sur les défauts ou les qualités de Rutebeuf; si jusqu'ici notre jugement paraît entaché d'optimisme, nous ne ferons pas la moindre tentative pour adoucir les ombres du tableau.

Rutebeuf n'est ni un jongleur ni un barde, ni un ménestrel, ni un bateleur, bien que ces mots soient souvent synonymes de celui que nous voulons employer, c'est un trouvère qui vit à la cour, près de S. Louis, près des seigneurs, qui rentre chez lui, pauvre et affamé, et qui subit la misère avec une certaine fierté,

avec une dignité de poëte : en un mot, « c'est Villon *baillant requeste* à monseigneur de Bourbon, Marot écrivant à François I^er^ » (Préf. p. XI). Il se mêle à la vie publique de son siècle; il prend parti dans les querelles incessantes, soit des seigneurs, soit des ordres mendiants et du clergé, soit de l'université de Paris; il va plus loin, il les chante, et, après avoir donné à tous de terribles leçons, il reste fidèle au vaincu malheureux sans craindre les persécutions des vainqueurs. Sa poésie est donc pleine d'actualité, elle est la reproduction presque toujours exacte des événements dont il a été témoin et l'histoire vient confirmer ses récits. Il nous fournit souvent des renseignements peu connus, des défails de mœurs, d'usages, de costumes, et sa position auprès de la plupart des seigneurs dont il parle nous en garantit l'authenticité.

Un trouvère de la capitale devait être tout naturellement national; aussi les croisades sont-elles pour lui une source intarissable de poésie, et nous verrons que son amour pour la *Sainte Terre absolue* repose sur des considérations élevées, sur des sentiments puisés dans le véritable esprit de ces grandes expéditions dont la pensée première a été si longtemps méconnue. C'est encore sans doute par l'influence de la nationalité qu'il faut expliquer la préférence qu'il accorde aux docteurs de l'université dans leurs démêlés avec les ordres, fondés la plupart à l'étranger, ou avec le clergé séculier. Ce dernier est plus étroitement uni au chef de la catholicité que les *Maîtres en Divinitez*, c'est-à-dire les Théologiens de la capitale, qui sont soutenus par les bourgeois tandis que la cour et les seigneurs favorisent d'ordinaire leurs antagonistes. Une autre preuve du caractère national des œuvres du trouvère parisien peut se tirer des faits et des hommes dont il parle; les romans, les légendes, les fabliaux du temps lui sont connus, et il y puise ses allusions, sans jamais se perdre cependant dans ce qu'on peut regarder comme les mythes de la chevalerie.

Quoiqu'il ne commette guère d'anachronisme, ses connaissances sur l'antiquité sont fort peu étendues et la plupart du temps dépourvues d'intérêt. Comme tous les Français il descend d'après la tradition, voire même d'après les grandes chroniques de Saint-Denis, de *Francon, fils de Priamus :* au temps de *la muse grégeoise* on l'eût dit ; pour lui, c'est à peine si le nom de Troie se retrouve deux ou trois fois dans ses vers. *Antioche, Jasphes, Césaire, Acre, Tunes, Jhérusalem, Constantinoble, Roncevaux, Paris,* voilà des noms de ville qu'il sait et qu'il vénère. *Charlemaine, Olivier, Rolland, Ogier, Aïol, Naimon de Bavière, Godefroiz, Tancrés, Bauduins,* voilà ses héros, sans parler des hommes de son siècle. Les citations des auteurs anciens sont en petit nombre ; ici encore, et nous en donnerons la preuve, l'opinion de M. Jubinal nous semble un peu exclusive. Il nous reste à faire une dernière observation générale, elle porte sur la convenance, sur la moralité de son expression et de sa pensée. Malheureusement l'une et l'autre sont quelquefois vraiment grossières, mais c'est justice que d'avouer qu'elles ne sont jamais licencieuses. Comme on l'a fait observer, le fonds de quelques-unes de ses compositions est trop libre, nous pensons cependant qu'on ne saurait y voir l'indice d'un esprit corrompu. Il est à remarquer de plus que notre trouvère est peut-être le seul poëte du temps qui n'ait composé ni une chanson érotique, ni une simple chanson d'amour. Faut-il avec son biographe attribuer l'absence des chants de cette espèce à ce que la « misère ne lui en laissait pas le temps » nous ne le pensons pas, et nous croyons même devoir en chercher la cause dans un sentiment plus noble, que révèle à lui seul le but moral du plus grand nombre des sujets qu'il a choisis.

Nous devrions faire bien d'autres remarques si nous voulions achever de caractériser Rutebeuf, mais elles se présenteront d'elles-mêmes dans la revue de ses œuvres. Par là, en même

temps que nous prouverons nos assertions, nous éviterons de nous répéter. On peut partager toutes les poésies du trouvère parisien en diverses classes, selon les objets auxquels elles se rapportent. Nous analyserons en premier lieu les pièces, où il fait lui-même sa biographie : elles nous serviront à connaître l'auteur dans ses autres compositions; et d'abord dans ses compositions historiques qui se rattachent aux Croisades et à l'Université de Paris, puis dans ses satires sur les Ordres religieux ou sur la société de son temps, ensuite dans ses fabliaux et ses contes dévots, enfin dans ses poésies morales et religieuses, les légendes et le drame. Nous donnerons une attention toute particulière à cette dernière classe et principalement aux pièces qui sont le moins connues. La poésie est peu susceptible d'analyse de sa nature; quand elle devient historique ou qu'elle n'est plus qu'un simple récit, il est alors plus facile d'en donner une idée : toutefois on voudra bien nous tenir compte en faveur de Rutebeuf des graves difficultés que tout critique éprouve toujours en parlant des poëtes.

Qu'était donc Rutebeuf? quoique ce ne soit certainement pas user d'adresse, que de citer tout d'abord des vers comme ceux qui suivent, et qui seront une fois pour toutes un exemple de ces cacophonies rimées dans le goût du temps, nous voulons laisser Rutebeuf dire lui-même ce qu'il est, comme il l'a dit à un sage *preudome :*

Sire, sachiez bien, sans doutance,
Que hom m'apelle Rutebuef,
Qui est dis de rude et de buef. (t. II, p. 67).

et ailleurs en terminant son récit, (t. I, p. 328, ou dans des termes à peu près semblables, t. II, p. 150).

... Rustebuef en un conte a
Mise la chose et la rima,
.....

Rudes est, et rudement œuvre;
Li rudes hom fet la rude œuvre,
Se rudes est, rude est bués,
Rudes est s'a non Rudebués:..

La première pièce que nous rencontrions, c'est de la Povretei Rutebuef; elle a été composée pendant la seconde croisade de Saint-Louis. On y voit qu'en aucun temps la fortune n'a dispensé à la fois la richesse et le génie. Il est vrai de dire cependant que peu de poëtes dans leur galetas ont rimé avec autant d'indépendance, avec autant de confiance dans l'avenir, avec une aussi pieuse résignation, que l'a fait Rutebeuf.

Je ne sai par où je coumance
Tant ai de matyère abondance
Por parleir de ma povretei.
Por Dieu vos pri, frans Rois de France,
Que me doneiz queilque chevance :
Si fereiz trop grant charitei
.....
D'ou sien gardeir est chascuns sages.
Mors me r'a fait de granz damages,
Et vos, boens Rois, en.ij.voiages
M'aveiz bone gent esloignié,
Et li lointainz pélerinages
De Tunes qui est leuz sauvages,
Et la male gent renoié
.....
Je touz de froit, de fain baaille,
Je suis sans coutes et sans liz,
N'a si povre jusqu'à Senliz...
Et liz de paille n'est pas liz,
Et en mon lit n'a fort la paille.
Sire, je vos fais asavoir
Je n'ai de quoi do pain avoir :
A Paris sui entre touz biens,
Et ni a nul qui i soit miens...
Bien sai *Pater*, ne sai qu'est *notre*.

Cette instante supplique au roi de France nous prouve, quelles dures privations la pauvreté fit souffrir à Rutebeuf, dont les amis et les protecteurs étaient partis pour la croisade ou y avaient succombé.

Une autre pièce intitulée : Le Mariage Rustebuef, nous le montre partageant les misères de sa femme et de ses enfants. Elle est disposée en stances de trois vers dont les deux premiers ont huit syllabes et le dernier quatre seulement : les assonances y sont variées mais peu régulières, et la même observation s'applique à la pièce qui suit celle dont nous parlons.

Je cuit (*crois*) que Diex li débonaires
M'aime de loing ;

dit-il, en rappelant ses souffrances. Il demande qu'on prie pour lui, comme on prie pour les morts, et ce n'est pas sans éprouver quelque pitié qu'on l'entend dire que ses seules *festes sont l'espérance de lendemain.* Cette âpreté de la fortune ne le fait pas abandonner la poésie ; il *treuve,* il *fable,* peut-être même il *chante,* et si cette lutte de la misère et du talent amène chez lui un sentiment d'orgueil, il est bien excusable après tant de souffrances. Le trouvère sans ressource est fier de son courage, il songe à ses poésies, et ses maux sont oubliés.

.....
L'en se saine (1) parmi la vile
De mes merveilles.
On les doit bien conter aus veilles :
Il n'y a nules lor pareilles,
Ce n'est pas doute.
....

Il se console à diverses reprises, en pensant qu'il n'a jamais forfait à l'inspiration poétique et qu'il a évité toute œuvre servile. Personne n'a su le secret de sa misère.

Je ne sui pas ouvriers des mains ;
L'en ne saura jà où je mains (*j'habite*).
Par ma poverte : (*pauvreté*).
Jà ni sera ma porte ouverte,
Quar ma meson est trop déserte.

(1) *Signe.* Allusion à son Miracle de Théophile, ou à quelque autre pièce religieuse qui faisait *signer plus de têtes que s'il chantait Évangile* (t. I, p. 11, note).

Il compare son indigence à la ruine de Troie et aux tourments des martyrs.

Nis la destruction de Troie
Ne fu si grant comme est la moie (*la mienne*)
.....
.....
Diex n'a nul martir en sa route (*rota, compagnie*)
Qui tant ait fet
S'il ont esté por Dieu deffet,
Rosti, lapidé ou detret,
Je n'en dout mie
Que lor paine fu tost fenie;
La moie durra toute ma vie
Sanz avoir aise.
Or pri à Dieu que il li plaise
Ceste dolor, ceste mésaise
Et ceste enfance
M'atort à vraie pénitance
Si qu'avoir puisse s'acointance.
Amen.

Ces citations suffisent pour faire connaître la manière dont Rutebeuf parle de lui et dans quel style il en parle. Deux autres morceaux, La Griesche d'Yver et La Griesche d'Esté, dépeignent d'une manière très pittoresque «la tenacité avec laquelle la misère s'attachait à lui, le poursuivant sans relâche d'une saison à l'autre, et le renvoyant toujours malheureux de l'hiver à l'été, comme un volant (*griesche*)» (t. I, p. 25, note.), mais nous ne ferons que les mentionner.

Nous dirons aussi peu de chose de La Complainte Rutebeuf, où le poëte continue ses lamentations sur sa pauvreté : Il se plaint, dit-il, ailleurs, *vij. jors en la semaine et par reson*, il ajoute ici que Dieu *l'a fet compaignon à Job*, et lui *a tolu à.i. seul cop* tout ce qu'il avait. Vient ensuite l'énumération de ses maux : ses douleurs corporelles et la perte d'un œil, enfin les tribulations du ménage; son cheval s'est cassé la jambe *à une lice;* sa maison est vide de tous biens, etc. Personne ne vient à son aide, ses

amis l'ont abandonné au jour de l'adversité et le satirique ne les épargne pas.

Que sont mi ami devenu
Que j'avois si près tenu
Et tant amé?
.....
N'en vi .i. seul en mon osté : (*maison*)
Je cuit li vens les a osté.
L'amor est morte :
Ce sont ami que vens enporte
Et il ventoit devant ma porte ;

C'est au frère de S. Louis, à Alphonse, *li bon quens* (*comte*) de Poitiers et de Toulouse, qu'il adresse sa prière, et c'est *un filz de roi* qui doit venir en aide à tant d'infortunes. Pourvu qu'il obtienne quelque secours, il ne demande à Dieu que santé et patience.

Dans la pièce ayant pour titre : C'est la Paiz de Rutebues ou la Prière Rutebuefi, il se plaint encore qu'il a perdu ses amis et surtout *son boen ami* qui lui donnait *bonne chevance;*

De totes parts Diex (*le*) me guerroie,

mais il lui tiendra compte de tout ce qu'il souffre et cela le console.

Il est une dernière pièce à laquelle nous devons nous arrêter un peu, parce qu'elle doit nous servir à excuser les écarts que nous ne pourrons passer sous silence; elle est désignée sous le nom de La Mort Rustebeuf, ou ci encoumence la Repentance Rutebuef (t. I, p. 35). Le poëte reconnaît au début qu'il est temps de cesser *de rimoier*, de rimer, et qu'il vaudrait mieux *saumoier*, dire ses psaumes. Il a été lui-même en partie l'artisan de son malheur. La passion du jeu le point et le repoint, les dés le pillent, *li dé m'ocient*, a-t-il déjà dit dans la Griesche d'Yver. Ses médisances pourraient bien être la cause de cet abandon où ses amis le laissent.

J'ai fet rimes, et s'ai chanté
Sor les uns por aux autres plère,
Dont aucuns m'ont enchanté
Et m'âme mise en orfenté (*état d'orphelin*)
Por meuer à félon repère.

Quelle que soit la date de cette pièce, qui dans un manuscrit se trouve la dernière (t. I, p. 89), ce sont là des aveux vraiment généreux chez notre satirique, et les sentiments qui les accompagnent, surtout ce repentir si désintéressé, nous révèlent la piété véritable, le sentiment chrétien dans toute sa pureté. Nous avons déjà constaté que Rutebeuf s'est abstenu du genre érotique, il reconnaît ici avec amertume toutes ses fautes ;

J'ai fet au cors sa volonté
.....
Ainz ai mis mon entendement
En geu et en esbatement.
.....
J'ai toz jors engressié ma pance
D'autrui chatel, d'autrui substance.
.....
Las moi! c'onques ne sot sentir
Mes fols cuers quels est repentance.

tandis qu'il eût dû mener une vie plus conforme à la bonté de Dieu qui lui avait donné *sens et savoir* et l'avait gardé des embûches de *l'anemi qui* nous *veut avoir*. Aussi il s'avoue coupable, il a peur qu'il soit trop tard de se repentir, puisque *les justes* eux-mêmes *auront doutance*. Il appelle à son secours la Vierge qui fit trouver grâce à Marie l'Égyptienne, et il laisse volontiers la vie, pourvu qu'il obtienne le pardon de ses fautes.

L'examen auquel nous venons de nous livrer nous a montré Rutebeuf dans sa vie privée et dans ses pensées les plus intimes ; nous sommes en droit d'en inférer que malgré les terribles étreintes de l'adversité, il ne se laissa jamais aller ni au désespoir ni au doute, qu'il connut toujours la voie droite et qu'il conserva jusqu'à la fin de sa vie des idées justes de religion et

de morale. Nous aurions lieu de nous étonner d'autant plus après cela, qu'il soit tombé ailleurs dans une grossièreté triviale et dans une licence, qui, pour être plus rare chez lui, n'en est pas moins impardonnable. Il nous suffit maintenant d'avoir rapproché ces deux faits, nous en tirerons les conséquences qu'on peut en déduire, lorsque nous en serons venu aux pièces auxquelles nous faisons seulement allusion ici.

En tête des compositions historiques de Rutebeuf, se placent cinq élégies, ou, dans le langage d'alors, cinq *complaintes* sur quelques grands personnages de l'époque, ses amis ou ses protecteurs.

La première : c'est la Complainte au Roi de Navarre, Thibaut V, fils de Thibaut IV dit le chansonnier, et l'époux d'Isabelle, fille de S. Louis. Le poëte célèbre ses vertus, comme l'avait fait avant lui Gautier d'Arras (1) dans son roman d'*Éracle*. Thibaut parvint à surmonter par sa prudence et sa modération toutes les tribulations que lui suscitèrent ses ennemis et la guerre acharnée que ses proches soutinrent contre lui, il a mené une vie si pure que Dieu l'a mis avec ses saints ; il a toujours été ami de l'Église et des gens d'ordre, et il s'est montré bon pour tout le monde, généreux, compatissant,

> Pers (*égal*) aus barons, aus povres peires (*père*),
> Et aus moiens compains (*compagnon*) et frères.

Il s'est distingué devant Tunis, toujours le premier à la bataille et le dernier au camp, aussi réfléchi dans les conseils que prompt dans les combats, et la mort nous l'a enlevé (1270).

> Mors desloaux, qui rienx n'entanz,...
> De toi blameir ne me puis taire.

(1) Voir note C, t. I, p. 347. Pour l'époque où a vécu Gautier, voir *Manuscrits français de la biblioth. du roi*, par P. Paris, t. III, p. 221, 222. Paris, 1840, in-8°.

Cette pièce, qui se distingue par son style facile, est écrite en vers de huit syllabes qui se correspondent fort régulièrement deux à deux par des rimes soit toutes masculines soit toutes féminines; Rutebeuf la termine en faisant des vœux pour le bonheur éternel de *Thiebauz* et en exhortant Henri III, son frère et son successeur, à lui ressembler.

Ci encoumence La Complainte dou Conte de Poitiers, tel est le titre d'une des meilleures élégies de Rutebeuf. Celui qui en fait l'objet est digne à la fois de son enthousiasme et de ses regrets. C'est le frère de S. Louis, cet Alphonse qui sut se rendre si cher aux anciens sujets de Simon de Montfort et qui les trouva toujours si dévoués à sa personne. Pendant qu'il était captif à Damiette avec la chevalerie de France, les habitants d'Agen prêtèrent serment de fidélité entre les mains de leurs capitouls à Alphonse et à Jeanne sa femme, *absents pour le service de Jésus-Christ* (1). Celui qui aime Dieu dit Rutebeuf, ne craint ni maladie ni la mort; les *temptacions* lui semblent *vent*. Il offre tout ce qu'il a, *por celui qui le fais pésent* (pesant) *vout* (voulut) *soffrir de la mort ameire*, afin de nous sauver.

De légier (*de plein gré*) laisse peire et meire,
Et fame et enfans et sa terre,
Et met por Dieu le cors en guerre
Tant que Dieux de cest siècle l'oste:
Lors puet savoir qu'il a boen hoste,
Et lors resoit-il son mérite,
Que Dieux et il sunt quite et quite.
Ainsi fut li cuens de Poitiers,
Qui toz jors fu boens et entiers:
Chevaucha cest siècle terrestre.
Et mena paradix en destre.

Le comte Alphonse était, comme son illustre frère, un *justicier*

(1) Note H, t. I, p. 371;—le texte p. 40; note, p. 51 et 53, sur les hôpitaux qu'Alphonse a fondés, les priviléges qu'il a accordés aux villes, l'impulsion qu'il a su donner au commerce, aux lettres et aux arts.

équitable, accessible à tous; il s'est montré doux, prudent, généreux, courtois, libéral, enfin preudome;

> .....
> Hom nos at parlei d'Alixandre,
> De sa largesce, de son sans,
> Et de se qu'il fist à son tans :
> S'en pot chacuns c'il vot mentir,
> Nei nos ne l'osons desmentir,
> Car nos n'estions pas adonc; (*alors*)

mais *li cuens Aufons* eut en son cœur tant de pitié, de charité et d'amitié qu'on ne saurait assez le dire. Il surmonta la bonne comme la mauvaise fortune, enfin il fit tant en ce monde qu'il n'est pas nécessaire de demander à Dieu qu'il le récompense, mais plutôt de prier Alphonse qu'il se souvienne de nous.

Le début de la troisième complainte intitulée : Ci encoumence La Complainte ou Conte Huede de Nevers, est encore des plus remarquables. La mort enlève tous ceux qui sont le plus en voie de bien faire et ceux qu'on aime le plus; elle vient de nous ravir un seigneur plein de vertus, qui était la fleur de son lignage: Eudes, fils de Hugues IV, duc de Bourgogne, et l'époux de Mahaut II, comtesse de Nevers, qui a laissé sa mémoire en si grande affection à ses sujets, et qui s'est illustré dans la croisade : *que porra Diex sor li clameir,* quand il jugera les bons et les méchants. Puisse-t-on garder longtemps encore les hommes tels que lui, et surtout le bon Erart de Valery. (Voir note G, t. I, p. 360.) Puisse son gendre, Tristan, fils de S. Louis, lui ressembler toujours, et faire dire autant de bien de lui;

> Ha! cuens Jehan! biau très dolz sire!...
> Teil vie fait-il boen eslire;

car *le sainz paradiz resclaircit* (*resplendit, s'illumine*) d'une telle vie. Le poëte s'adresse ensuite au roi de France et à tous les seigneurs pour les encourager à poursuivre leurs entreprises en Palestine. Acre est toujours *en balance,* il est temps de la secourir;

Diex vos i verra volontiez,
Car toz est herbuz li sentiers.
C'on suet batre por pénitance,....

Les chevaliers ne s'imposent plus aucun labeur pour expier leurs fautes, ils meurent dans leur lit au lieu d'aller délivrer la *Terre absolue* de la gent Tartarine et n'ont plus peur de la *parfonde tour* (l'enfer) *dont li prison n'ont nul retour*. Ce dernier vers, comme l'observe M. Jubinal (t. I, p. 62, note 2), n'est-il pas l'équivalent de la belle inscription de Dante : *Lasciate ogni speranza?* Après cette brillante allocution aux chevaliers, le poëte adresse à Dieu une prière pour que tous puissent faire leur demeure dans le *règne délicieux* du Roi *esperitable*, et le plus sûr moyen d'y parvenir n'est-ce pas d'aller *par grant devocion en cele région* où *Diex soffri la mort*. Celui, qui laisse en *teil confusion la terre de promission*, est peu *curieulz* de son âme.

Une courte élégie a été composée par Rutebeuf sur la mort De Monseigneur Anseau de l'Isle ; Ancel IV est un des ancêtres des barons de l'Isle Adam près Pontoise, il accompagna Philippe le Hardy dans son expédition d'Aragon et il y mourut. Cette petite pièce renferme les mêmes idées que les précédentes :

Toz jors déust uns preudon vivre.

Elle n'est intéressante que par l'allusion qu'elle renferme à la Chante-Pleure, chant fort célèbre au moyen âge et dont nous reproduirons ici quelques vers uniquement pour faire connaître ce qu'il signifie (t. I, p. 398, note M).

Mult vaux miex Pleure-Chante que ne fait Chante-Pleure,
Cil qui s'envoise et chante et en pechié demeure,
Cil plorra en enfer, j'a n'iert qui le sequeure,
Entre les Sathanas qui sont noir comme meure.

Et de la Pleure-Chante savez que sénéfie :
Qui pleure ses pechiez et vers Dieu s'umelie.
L'âme en a le guerredon quant la char est porrie :
Ou ciel avoec les angles s'en va toute florie ;
Lors ne se puet tenir qu'ele ne chant et rie.

Deux des plus belles compositions que nous ayons à citer sont : La Complainte de Mgr. Joffroi de Sergines, et La Complainte d'Outre-Mer. Geoffroi est *le bon chevalier* qui accompagna Louis IX dans sa première croisade, et qui, selon l'expression pittoresque de Joinville (1), défendit son roi des Sarrasins, *ausi comme le bon vallet deffent le hanap de son seigneur des mouches*. Rutebeuf a célébré dignement son courage et sa constance ; car, dit-il « on doit bien priser ceux qui servent Dieu de *loial cuer jusques en la fin. Empereor et roi et conte* devraient prendre pour modèle le *preudom* champenois qui a possédé à un si haut degré

Valor de cors et bonté d'âme.
.....
Mult amoit Dieu et sainte Yglise
.....
Son seignor lige tint tant chier,
Qu'il ala avoec li vengier
La honte Dieu outre la mer :
.....

Ses exploits dans la Terre Sainte l'ont rendu l'effroi de *la gent Sarrasine*, en même temps que sa présence suffit pour rendre la confiance à ceux qui défendent la ville d'Acre. Avec monseigneur Geoffroi, le bailli du royaume de Jérusalem, nul n'a plus d'effroi. Prions donc que Dieu conserve un homme si précieux, ne le laissons pas périr, faute de secours, et victime de son dévouement.

La littérature des croisades compte peu de pièces aussi dignes d'admiration que La Complainte d'Outre-Mer. Nous y trouvons réunies toutes les perfections qu'on peut rencontrer chez Rutebeuf, et nous n'hésitons pas à affirmer qu'elle renferme des passages d'un véritable lyrisme. L'enthousiasme du poëte ajoute une force nouvelle au grandiose de ses images.

---

(1) Note J, t. I, p. 374, 377. — Hist. de S. Louis par Joinville, Éd. P. Gervais. Paris, 1822, in-8°, p. 100.

Empereor et roi et conte,
Et duc et prince à cui l'en conte
Romanz divers por vous esbatre
De cels qui se seulent (*solent*) combatre
Çà en arriers por sainte Yglise,
Quar me dites par quel servise
Vous cuidiez avoir paradis.
Cil le gaaignièrent jadis
Dont vous oez ees romans lire,
Par la paine et par le martir
Que li cors souffrirent sor terre.
Vez ci le temps ; Diex vous vient querre
Braz estenduz de son sanc tains
Par qui li feus vous ert destains
Et d'enfer et de purgatoire !

.....

Tornoieor (1), vous que direz
Qui au jor du juyse irez ? (*jugement*)
Devant Dieu que porrez respondre
Quar lors ne porront repondre
Ne gent clergies, ne gent laies,
Et Diex vous monsterra ses plaies !
Se il vous demande la terre
Où por vous vout la mort soufferre,
Que direz-vous ? Je ne sai qoi.
Li plus hardi seront si qoi
C'on les porroit penre à la main : (2)
Et nous n'avons point de demain,
Quar li termes vient et aprouche
Que la mort nous clorra la bouche.

C'est vraiment quelque chose d'imposant de faire apparaître Jésus-Christ les bras teints de sang au dessus des pécheurs, et de lui faire dire à ces hommes timides frappés de stupeur à sa vue : Recommencez une nouvelle vie. On pourrait faire d'autres cita-

---

(1) Coureurs de tournois, chevaliers ; voir p. 91 et 96, et préf., p. XXIV, où la première partie de notre citation est traduite.

(2) Cette expression se retrouve souvent chez Rutebeuf : entre autres dans LE DIZ DU SECRESTAIN ET DE LA FAMME AU CHEVALIER, t. I, p. 325, vers 13me. « C'on le péust penre à la main. »

tions également frappantes, mais aucune ne l'emporterait sur celle-là.

Les deux croisades de S. Louis ont été célébrées par Rutebeuf, et il en a fait un récit fidèle. Si la passion l'emporte, si son esprit satirique ne le quitte pas jusque dans ses plus vigoureux appels aux rois et aux seigneurs, le poëte ne dénature jamais les événements, et son expression acerbe ne porte pas atteinte à l'impartialité de l'historien. L'absence de ses protecteurs a été pour lui une source de maux, mais on ne peut invoquer ce motif pour se rendre raison de la chaleur avec laquelle il défend les expéditions d'outre-mer. Son amour pour les croisades, dit M. Jubinal, p. XXI de sa préface, part seulement « d'un sentiment de piété et non comme l'enthousiasme des seigneurs, d'un désir d'ambition ou d'un vague élan de curiosité pour des régions lointaines. Le vœu de Rutebeuf, c'est que le tombeau du Christ soit reconquis, c'est que la terre où Jésus rendit l'âme ne soit plus souillée par la présence des infidèles!... Mais que lui font à lui les richesses d'outre-mer et les merveilles du palais impérial de Blaquerne? A peine laisse-t-il entrevoir quelque part, encore d'une manière obscure, qu'un écho affaibli de la croisade si prospère racontée par Villehardouin soit arrivé jusqu'à lui. » De plus, pour Rutebeuf, la croisade est, nous l'avons vu, une œuvre nationale; les pièces où il l'a chantée peuvent compter parmi ses meilleures. Il y a mis toute sa verve, il a écrit avec une brûlante conviction, et c'est là ce qu'on a appelé du fanatisme. Il ne fait grâce à aucun des retardataires, il s'en prend surtout au clergé qu'il voudrait voir au premier rang dans la milice qui doit délivrer le tombeau du Christ. Il ne se contente pas d'exalter le courage de S. Louis et la beauté de son sacrifice, il célèbre les exploits des seigneurs, et leur annonce en termes magnifiques les récompenses de leurs travaux. Il n'a pas d'expressions assez vigoureuses pour flétrir les lâches, les

timides qui font leur idole de leurs corps et de leurs biens, il appelle tous les chevaliers au martyre. Il s'irrite à la vue des efforts inutiles qui se succèdent, et il en voit la cause dans le refroidissement de ce véritable esprit de piété qui animait les guerriers des premières croisades. Il s'élève avec force contre cette sensibilité stérile et cette fausse pitié qui étouffent ce dévouement désintéressé, cette ardeur spontanée dont il déplore la perte.

Assez de gent sunt mult dolant
De ce que l'en trahi Rollant,

et ils restent froids en apprenant les calamités que leurs frères éprouvent en Terre Sainte. Le courage leur manque, quand il faut agir; mais le temps est venu, il n'y a plus à tarder.

Rois de Francee qui avez mis
Et vostre avoir et voz amis,
Et le cors por Dieu en prison,
.....

n'épargnez ni homme, ni argent. Riches prélats, grands clercs, grands *provandiers,* hâtez-vous de donner une partie de vos biens : Tout ce que vous avez reçu, vous le devez à Dieu; que tous fassent pénitence et achètent par l'aumône et le *rédeisme* le pardon de leurs fautes : *Diex le vent.* Mais hélas ! il n'y a plus de Godefroiz, le valeureux Geoffroi de Sargines ne sera pas secouru. Le poëte ne peut rien pour lui, ses chants ne feraient peut-être qu'*empirer l'afère;* mais ce siècle passe, et ceux qui ont bien fait trouveront seuls une récompense à la mort.

Dans La Nouvelle Complainte d'Outre-Mer, on retrouve des idées analogues, mais présentées avec plus de développement et encore plus d'enthousiasme. Nul ne se souvient plus de la parole de l'Apôtre : « Tuit sons.i.cors en Jhésu-Crit » ; il n'y a plus d'union, on en voit qui se combattent *por.i.os.* Le poëte rappelle avec David, au moins, dit-il, pour ceux qui ont *sens* et *savoir,* que,

si Dieu est plein de miséricorde, il est aussi un juge équitable et tout puissant. Il s'adresse alors aux hommes de tous rangs et de toute condition, il les adjure dans leur intérêt, par les bienfaits dont la Providence les a comblés, de ne pas les faire tourner à leur perte ; ils ont tous un moyen d'expier leurs fautes, celui-là son ambition, celui-ci son luxe et ses prodigalités, un autre ses injustices, un autre sa lâcheté, sa tiédeur passée ou ses crimes. Il suffit d'aller secourir la Terre-Sainte. En passant en revue tous les états, il n'oublie pas le clergé, et surtout ces prélats somptueux, qui devraient avoir plus de souci de leurs frères dans l'indigence et donner l'exemple à *ces povres gentilz homes* qui se sont sacrifiés corps et biens; il termine ses exhortations au clergé par ce mot qu'il emploie fréquemment :

Diex vos fait bien; faites li donc
De *foi*, de cuer, et d'arme (*d'ame*) don.

Nous ne citerons de cette pièce qu'un passage fort curieux qui concerne les hommes de lois. Il est assez rare encore vers la fin du XIII^e^ siècle qu'on s'élève contre eux, et nous n'aurons à en rapporter que deux autres exemples chez notre trouvère satirique.

Chevaliers de plaiz et d'axises,
Qui par vos faites vos justices
Sens jugemens aucunes fois
Cuidiez-vos toz jors einsi faire ?
A un chief vos covient-il traire.
Quant la teste est bien avinée,
Au feu deleiz la cheminée,
Si vos croi·iez sens sermoneir.
Donc v'erriez grant coulz doneir
Seur le sozdant et seur sa gent :
Forment les aleiz damagent.
Quant vos leveiz au matin,
S'aveiz changié vostre latin,
Que gari sunt tuit li blecié,
Et li abatu redrecié.

C'est vraiment une manière fort piquante de faire la satire des légistes, que de les montrer frappant dans l'ivresse de grands coups sur le Soudan, qui n'en souffre guère, et allant le lendemain à la chasse du lièvre ou du *mallart* (canard) avant d'entrer dans leur tribunal, où *qui plus* leur *done si a droit*. Ils ont acheté l'enfer et ils l'auront, s'ils ne se convertissent. Avant que *Rutebues son sarmon define*, il insiste sur les peines qu'ont souffertes tous ceux qui ont voulu conquérir le paradis, Godefroiz, Briemons et Tancréez. Il rappelle le martyre de S. Paul et de S. André, qui ne devinrent *les boens amis* de Dieu qu'après avoir supporté les plus cruels supplices, car

N'uns n'a paradix c'il n'a painne.

La Complainte de Constantinoble doit attirer notre attention, parce qu'elle contient une critique de quelques actes de S. Louis, critique qui se rencontre encore dans d'autres pièces, mais en termes moins directs. Pour peu que l'on connaisse quels obstacles le bon roi eut à surmonter pour réaliser ses deux expéditions d'outre-mer et surtout la seconde, on s'étonnera de trouver chez un contemporain des reproches aussi vifs sur le peu d'empressement que le roi aurait montré à venir en aide aux défenseurs de la Terre-Sainte. L'idée en paraîtra même étrange, mais la vieille rancune du poëte contre les ordres religieux permet de s'en rendre compte dans une certaine mesure. En effet l'influence toujours croissante des moines sur le roi et dans le gouvernement est selon lui une des causes principales des retards apportés à l'expédition et par suite de son peu de succès.

Li rois tendra deçà concile (1)
Comment Aioul s'en vint en France;
Et fera nueve remanance (*résidence*)
A cels qui font nueve créance,

(1) Assemblée littéraire? — Voir t. I, p. 413 et note O, p. 407, une analyse du Roman d'Aiol.

Novel Dieu et Nueve Évangile ;
Et lera semer par doutance,
Ypocrisie, sa semance
Qui est dame de ceste ville.

Ces vers expriment d'abord un second reproche adressé à S. Louis qui, au témoignage de Joinville, aimait à entendre conter ou deviser et qui accueillait volontiers les ménestrels. Il faut que la passion des croisades soit ici bien forte chez notre trouvère, pour l'entraîner à trouver mauvais, que le roi son bienfaiteur accorde quelques instants à la lecture d'un roman, où les Sarrasins d'Afrique et de Pampelune sont battus si souvent et finissent par se convertir, quand il se plaint ailleurs (De l'estat du monde) que les ménestrels sont perdus et que personne ne leur donne plus rien. On trouve aussi, dans les vers que nous avons cités, un blâme formel de la faveur que S. Louis accordait aux franciscains et de la part qu'il prenait dans leurs discussions, même après les scandales donnés par quelques-uns de leurs mystiques, surtout à l'occasion de *l'introduction au nouvel Évangile* ou *l'Évangile Éternel* de Jean de Parme. Ce sera plutôt le lieu de dire un mot de ces tristes querelles quand nous aurons à parler de Guillaume de Saint-Amour qui s'y montra fort acharné. Le poëte s'attaque ici aux franciscains pour un autre motif encore, c'est qu'ils absorbent les ressources dont la croisade aurait tant besoin et qu'ils ne se servent pas de leurs richesses dans l'intérêt de tous. Aussi il ne sait d'où l'on pourra secourir messire Geoffroi, et, si les Sarrasins apprenaient comment se conduisent *ceuls qui France ont en sesine*, ils n'auraient plus peur de notre marine et de nos soldats. Le roi méprise les chevaliers ; au lieu de Naimon de Bavière (un des héros des Romans des XII pairs de France (t. I, p. 107),

Tient li Rois une gens doublière
Vestuz de roble blanche et grise ;

mais Chante-Pleure viendra tôt ou tard et leur fera lire *longues matines*.

Le Diz de la Voie de Tunes mérite d'être signalé, aussi bien que le Diz de Puille, parce que l'un et l'autre sont écrits en vers alexandrins disposés en quatrains monorimes. Le premier a été composé aux approches du départ de S. Louis pour la seconde croisade; il contient l'éloge de tous ceux qui vont y prendre part et des vœux ardents pour leur retour. Le poëte est transporté en voyant que ses plus chers désirs vont se réaliser : que le bon roi qui va quitter la douce France, dit-il, puisse bientôt revenir à Paris au milieu de la joie, il part pour servir un roi qui ne laisse aucun service sans récompense, et tous ceux qui voudront servir et aimer ces deux rois ne peuvent pas mieux semer, la moisson qu'ils recueilleront sera abondante; après avoir ôté au Soudan joie et déduit, ils entreront dans le paradis *célestre*.

Si nous pouvions nous arrêter ici à recueillir dans les poésies de Rutebeuf tous les motifs sur lesquels s'appuie son amour pour les croisades, nous pourrions résumer les arguments qu'on faisait valoir alors à la cour ou dans les prédications, et cette tâche aurait d'autant plus d'intérêt, qu'on a souvent fait tant d'efforts pour découvrir le véritable sentiment des contemporains sur les croisades. On a voulu trouver chez les hommes du peuple, chez la bourgeoisie, des témoignages de désapprobation, et l'on s'est complu à enregistrer avec une joie maligne, tout ce qu'ils ont pu dire contre ces entreprises, contre l'esprit chrétien qui en était la base, contre les papes, les prélats et les princes qui les dirigeaient. Il n'est pas de livre où l'on ne trouve quelque citation d'un troubadour faite uniquement dans ce but; bien des poésies des trouvères ont un caractère tout opposé, et entre tous ses confrères, Rutebeuf est peut-être le plus fougueux panégyriste de ces guerres lointaines, qui se présentaient aux poëtes et aux populations du Midi sous un tout autre aspect.

Dans La Desputizons dou Croisié et dou Descroisié, Rutebeuf soutient un plaidoyer en faveur des croisades, et réfute les objections présentées par un chevalier qui finit « après avoir bien raisonné » par prendre la croix; cette pièce est une des plus connues de notre trouvère, et sans aucun doute, c'est celle qui a donné lieu à des interprétations plus diverses. Plusieurs auteurs n'en ont traduit qu'une moitié, le rôle du *descroisié*, ou ils ont fait bon marché des motifs qu'on lui oppose; sa conversion subite a même paru *burlesque* à Le Grand d'Aussy; Chateauneuf et Daunou l'ont regardée comme un dénouement de convenance, en remarquant le bon sens et la solidité des réponses du *descroisié*. « C'était le passeport de la hardiesse du poëte », a dit M. Villemain (1), et c'est là aussi la conclusion à laquelle arrive M. J. Chénier (2), qui, avec les deux critiques que nous avons cités plus haut, n'a donné que les réponses du non-croisé « plus conforme à la raison ordinaire », ajoute-t-il, après avoir ridiculisé « la logique transcendante » du *croisié*. Réfuter ces opinions serait nous donner une peine inutile, M. Jubinal (3) a tranché la question en montrant les défauts du raisonnement de Le Grand d'Aussy et en publiant le dialogue avec une traduction. La liberté complète avec laquelle s'exprime le *descroisié* est seulement la preuve de l'importance que notre trouvère attachait à combattre les opinions contraires aux siennes sans rien leur ôter de leur force, et tout nous porte à croire d'ailleurs qu'il n'a pu par là avoir en vue de flatter Louis IX. Plus d'une fois déjà nous l'avons vu se plaindre, de ce que le roi montrait trop de lenteur à se rendre en Palestine, et quelques critiques ont même fait honneur à

(1) IX^e^ leçon, p. 596, la seule fois qu'il ait été fait mention de Rutebeuf.

(2) *Leçons sur les fabliaux français*. p. 102, t. IV de ses œuvres. Paris, 1825.

(3) Bulletin de la société de l'hist. de France, 1835.—Hist. des croisades de Mills. Paris, 1835, t. III. — OEuvres de Rutebeuf, t. I, p. 125, 134, et note Q, p. 418.

notre poëte de ce franc parler en le regardant comme le langage d'une noble indépendance, d'un esprit supérieur à son siècle. La dispute du *croisié* et du *descroisié* qui a été regardée, comme un exemple des jeux-partis, première forme du drame, n'est, suivant M. Jubinal (t. I, p. 423) qui cependant émet son opinion avec une grande réserve, qu'un simple dialogue, où le poëte se parle à lui-même, sans mettre réellement deux personnages en scène; elle a été citée à plusieurs reprises pour l'arrangement des vers et des rimes, et l'on y trouve en effet une grande précision.

Le Diz de Puille et la Chanson de Puille sont les deux dernières compositions de notre poëte qui se rattachent aux croisades; encore n'y est-il question que de la croisade de la Pouille et de la Sicile qui fut prêchée quand Urbain IV eut donné le royaume de Naples à Charles d'Anjou : le poëte y fait aussi l'éloge d'Alphonse, comte de Poitiers, qui a secouru le roi Charles avec tant de générosité et qui lui a montré un si *loiaul amour de frère.* Les alexandrins du Diz de Puille ne manquent pas d'une certaine grâce, et l'on en peut juger par le quatrain qui sert d'introduction à la pièce :

> Cil Dame Diex qui fist air feu et terre et meir,
> Et qui por nostre mort senti le mors ameir,
> Il doint saint paradix qui tant fait à ameir
> A touz ceulz qui orront mon dit sans diffameir.

La chanson de Puille est écrite en rimes croisées, exclusivement masculines, et se compose de huit strophes, chacune de huit vers de huit syllabes; elle paraît destinée à être chantée, et c'est une des pièces où l'on rencontre le moins d'inégalités.

On peut ranger parmi les compositions historiques celles qui nous retracent l'histoire de l'université de Paris à cette époque. Ces pièces, sauf la première, ne sont pas encore des satires sur les ordres religieux, mais elles s'en rapprochent beaucoup, et la lutte de l'université avec les ordres mendiants nous explique ce double caractère.

La première, Le Diz de l'Université de Paris, contient des lamentations dans le goût de celles que pourrait faire quelque moderne pédagogue. Les étudiants des diverses nations de l'université de Paris, ayant pris les armes pour vider leurs querelles, commirent toute espèce de désordres ; les auteurs furent pendus ou emprisonnés, et l'université dont on n'avait pas respecté les priviléges quitta Paris. Ce sont ces troubles que Rutebeuf déplore, comme pouvant amener la ruine du corps des maîtres-ès-arts qu'il chérit. Le fils d'un *povre païsant*, dit-il, qui vient à Paris *por apanre*, ne tire aucun profit des sacrifices que ses parents s'imposent. Il perd son argent en folles dépenses ; il *muze*, il enfreint les commandements de l'Église : lui et ses camarades *boivent tant que ils s'entestent;* puis viennent les querelles, et après tout ce sont les études et les bons écoliers qui en souffrent.

Le Diz de Maître Guillaume de Saint-Amour, coument il fut escilliez, et la Complainte Maître Guillaume Saint-Amour nous donnent la mesure de la violence avec laquelle Rutebeuf prenait parti pour ses amis, ne craignant en aucune manière, comme il le dit en termes formels, les suites de son audace souvent trop hardie. Il en appelle à tous de l'injustice commise à l'égard de Guillaume de Saint-Amour ; si on ne lui fait pas droit, on aura honte et terreur au jour du jugement.

Endroit de moi vous puis-je dire,
Je ne redout pas le martire
De la mort d'où qu'ele me vièngne,
S'èle me vient por tel besoigne.

C'est un fait à remarquer, quand le poëte en d'autres endroits semble user de réserve et de prudence, après avoir, il est vrai, exhalé sa colère avec une énergie sauvage. Ce ne sont là probablement que des artifices de style, car il « fouaille à droite et à gauche sans s'inquiéter de savoir qui sa lanière cinglera, il mord à plaisir tout le monde et quelquefois jusqu'au sang », et c'est alors qu'il s'arrête, comme s'il aurait pu dire plus qu'il n'a dit.

« L'admission des membres du clergé dans l'université de Paris malgré elle, dit M. Jubinal, et la partialité du pape et du roi en faveur des ordres religieux durent... soulever contre le pouvoir ecclésiastique d'immenses clameurs. Remarquons pourtant que Rutebeuf n'attaque jamais ni le dogme ni le Dieu, mais le prêtre. » Ces paroles sont graves et méritent quelque explication. Rutebeuf porte partout cet esprit de nationalité qui le caractérise au milieu de tous les autres trouvères de province, chantant leur suzerain particulier ; il aime, il idolâtre *la douce France* ; Paris en est pour lui la tête, la véritable capitale, c'est le centre de l'unité. L'université de Paris, c'est le boulevard de la nation dans ses luttes intellectuelles, dans ses croyances religieuses. Il montre souvent assez de respect pour le pape, notre père l'*Apostole,* comme il l'appelle ; mais en lui voyant porter de si rudes atteintes à l'université qu'il vénère et dont il est favorisé, il se possède à peine, et se venge sur les ordres mendiants. Sans vouloir juger légèrement ces luttes de l'université et des ordres religieux, nous remarquerons que ce n'est pas seulement Rutebeuf qui donne droit à l'université ; Crevier et Duboullay, ses graves historiens, paraissent avoir raconté les faits dans le même sens. Ce qui était dans le principe une simple question de prérogative, un privilége d'enseignement, dégénéra en déclamations, où les deux partis mirent une aigreur qui envenima la dispute. Il paraît certain, que, si Guillaume de Saint-Amour n'est pas l'auteur du *Livre des périls,* il n'y fut pas complétement étranger, et l'acharnement qu'il montra à le défendre, aussi bien que son influence dans l'université de Paris, en sont des indices suffisants. La causticité et l'ironie amère de la satire avec les réticences qui la rendent plus piquante forment un des caractères des opuscules de Guillaume de Saint-Amour, et ces qualités furent peut-être une des causes qui lui attachèrent si étroitement notre trouvère satirique. D'après Crevier et Duboullay les

libelles du terrible champion de l'université auraient été traduits en langue romane ou même en vers; la bulle d'Alexandre IV semble nous le dire, lorsqu'elle condamne aux flammes ces livres fameux « en infamie et détractation des frères Prêcheurs et Mineurs... (mis récemment en langue vulgaire)... ainsi que des rhythmes et des chansons indécentes (1). » Que Rutebeuf ait coopéré à cette traduction ou que ses satires aient été assez populaires pour être comprises dans la sentence, c'est un fait qui n'est pas sans vraisemblance, quand on sait que Rutebeuf a toujours été l'ami et sans doute le confident de celui qu'il appelle plus d'une fois son père, et quand on les reconnaît facilement doués tous les deux du même esprit, c'est-à-dire, « d'un esprit fin et dur. »

La guerre était déclarée : les syllogismes et les sophismes n'étaient pas épargnés

> Entre la gent Saint-Dominique
> Et cels qui lisent de logique,
> Assez i ot *pro* et *contrà* :

bref, l'université succomba bientôt, quoiqu'elle eût, selon le poëte, la logique de son côté; ses docteurs furent condamnés, et les nouveaux ordres eurent des chaires libres. Eudes de Douai et Guillaume de Saint-Amour furent privés de leurs bénéfices et de leurs charges de maîtres. Guillaume fut exilé par le pape et le roi de France l'abandonna. Aussi, voit-on Rutebeuf reprocher surtout à S. Louis de n'avoir pas défendu un de ses sujets, et de lui avoir retiré les moyens de se défendre lui-même, en ne permettant pas de parler en sa faveur. Les papes publièrent successivement plusieurs bulles contre les académiciens dont le clergé séculier s'était servi pour combattre les prétentions des ordres religieux, et à tous les libelles de Paris, S. Thomas, Albert le

(1) Voir pour le récit de tous ces faits, note K, t. I, p. 382.

Grand, S. Bonaventure, répondirent par des dissertations immortelles. Au reste si ces traces de gallicanisme naissant sont excusables quelque part, c'est bien chez un poëte, où ces attaques n'ont rien de systématique, où elles résultent des faits du moment et des efforts d'un amour propre froissé. Rutebeuf souhaite à Guillaume de Saint-Amour la persévérance, et finit en priant Dieu et la Vierge, qu'il intervienne un jugement favorable avant la mort de son ami.

La Descorde de l'Université et des Jacobins n'est déjà plus qu'une satire de ces derniers. Ils étaient humbles et craignant Dieu, l'orgueil et la cupidité les ont fait changer. L'université leur a donné à leur arrivée, une *maison*, *livres*, *pains* et *deniers*, mais ils ont rendu le mal pour le bien, ils ont voulu tout envahir.

Chascuns à son pooir desmembre
La mesnie (*famille*) saint Nicholas,
L'Université ne si membre
Qu'il ont mise du trot au pas,...

Ils peuvent être bien *preudommes*, mais pourquoi attaquent-ils l'université. S'ils ne font pas la paix, ils en souffriront au jour du jugement : c'est là toujours, comme on l'a déjà vu, le dernier argument de Rutebeuf (1).

Les satires forment d'après notre division la troisième classe des poésies de Rutebeuf : ce sont de toutes ses œuvres celles qui sont le plus anciennement connues, car tous les recueils de fabliaux les contiennent sans cependant toujours les lui attribuer. On a souvent même restreint à ce genre le talent de notre trou-

(1) Cette pièce en rimes croisées toutes féminines, sauf une stance, est d'un style fort facile ; elle contient à propos des moines un vieux proverbe que nous voulons citer : « Rose est bien sor espine assise » p. 154. Dans le dit des Jacobins, p. 178, on en trouve une variante plus gracieuse : « Li rosiers est poingnanz et s'est souef la rose. « On lit encore p. 79. « N'est pas tout or quanqu'on voit luire. »

vère, qui, il faut le dire, y a fait preuve de toutes les espèces de mérite qu'on veut exiger dans la satire. Il se complait aux plaisanteries les plus acerbes, non pas avec ce rire moqueur des incrédules du XVIII[e] siècle, mais avec cette véhémence passionnée qui repose souvent sur l'amour du bien et qui ressemble quelquefois, si l'on nous permet ce singulier rapprochement, aux terribles anathèmes de saint Bernard sur le relâchement de la discipline.

Les compositions satiriques de Rutebeuf sont en grand nombre, et elles répètent presque toujours les mêmes accusations, tout en variant leur forme.

La pièce intitulée : Les Ordres de Paris, peut se comparer pour le fond à la Description des Religions, composée par le trouvère *Rois de Cambrai;* mais elle en diffère notablement pour le dialecte. La Chanson des Ordres, si remarquable par sa versification, et si connue par son refrain assez adroitement ramené treize fois; Le Diz des Cordeliers, le Diz des Béguines, lui ressemblent beaucoup. Dans ces *Diz,* comme dans celui des Jacobins, le trouvère ne sait ce que va devenir le monde, puisque les vertus ne sont pas où elles devraient être; la corruption a gagné même les Cordeliers, qu'il estimait le plus, mais il n'en dira pas davantage : « *Li Rois no sofferroit mie.* » Le Diz des Règles reproduit la même idée, combien *li dires la vérité* est périlleux; car, dans le siècle où il vit, l'argent corrige de tous les vices. *S'on a paradis por si pou* (peu), bien furent fols et nices, saint Paul, saint Luc, saint Pierre et saint Jacques de Galice, qui se firent *martyrier.* Le luxe des prélats va toujours croissant; *sanz avoir cureur,* ils ont l'avoir, ils possèdent en grand nombre des bibles et des *sautiers glosez,* et les clercs qui se dévouent, *li curez,* n'ont pas de quoi acheter *.i. petit livre où il puisse dire complies.* A la fin du *Diz* des Règles reparaît Guillaume de Saint-Amour qui a été reconnu innocent et qu'on n'a pas néanmoins rappelé de l'exil.

Si les satires, dont nous avons maintenant à dire un mot, s'adressent à la société en général, elles n'abandonnent pas pour cela les ordres religieux; notre trouvère nous le dit et nous le répète : *d'aus blasmer fu coustumiers.*

Une pièce souvent indiquée est celle de RENART LE BESTOURNÉ ou le DIZ DE RENART, qui n'est ni une continuation, ni une branche du Roman de ce nom, mais qui en cite seulement quelques personnages. Ce n'est qu'une satire assez obscure sur ceux qui se sont enrichis dans les croisades; c'est encore, comme l'a remarqué M. Octave Delepierre, une critique des seigneurs qui gouvernaient saint Louis, ici *Mesires Nobles li lyons.*

DU PHARISIAN OU C'EST D'YPOCRISIE, nous offre une satire contre les hypocrites de toutes les classes, les juges et les moines surtout, qui préparent le règne de l'*Antecrist;*

Quar il vendra, bien m'en sovient,
Par ypocrites;
Les prophécies en sont escrites.

Les deux satires : de L'ESTAT DU MONDE (1) et LES PLAIES DU MONDE sont des complaintes sur les vices et la corruption du siècle. Les *genz laies* sont cupides et orgueilleux; « fols est cla-

(1) M. Jubinal dit, t. I, p. 222 en note, que cette pièce contient le seul passage de Rutebeuf qui soit relatif aux avocats; nous en avons cité deux autres; mais celui-ci est le plus remarquable,

Encor i a clers d'autre guise,
Que quant il ont la loi aprise,
Si vuelent estre pledéeur
Et de lor langues vendéeur;
Et panssent baras (*tromperies*) et cauteles,
Dont il bestornent les quereles,
Et metent ce devant derrière.
Ce qui ert avant va arrière,
Car quant dant Denier vient en place
Droiture faut, droiture efface.

La personnification de l'argent, *Dant Denier, Dominus Denier,* M. Denier, mérite d'être notée.

mez cil qui n'a rien. » Les marchands sont sans probité ; les prévôts, les baillis et les mayeurs sont pires que les autres ; les ouvriers *vuelent estre bien paié et petit de besoingne fère.* La simonie désole le clergé ; les bons écoliers sont rares, et ceux, qui sont *cler semé* dans ce siècle, doivent en être mieux *amé.* Un loup blanc a mangé les *loiaus* et *preus* chevaliers, (t. I, p. 231.)

La Vie du Monde ou la Complainte de Sainte Église reproduit en quatrains alexandrins monorimes les mêmes idées que les pièces précédentes. Le poëte ne fait que lire ce qu'il a trouvé dans un livret *escrit en parkemin.* Les vices dominent dans le monde : chacun fait la guerre à l'Église, et ses fils sont endormis ; il est temps que Dieu vienne à son aide, car la France aussi est dégénérée :

Franche, que de francisse est dite par droit non,
A perdu de francisse le los et le renon...

Au tans que li François vivoient en francisse
Par els fu mainte terre garandisse et conquise,
Et faisoient li roi don tout à lor devisse,
Car on prioit por els (*eux*) partout en sainte Église.

Tout est changé, *cascuns bée à avoir ;* ceux qui avaient coutume de bien faire s'en sont lassés. Vient ensuite une énumération des ordres religieux et des vices qu'on reproche à chacun d'eux ; mais la vertu n'est pas mieux gardée dans le monde ; la convoitise, *qui fait maint avocas mentir,* leur fait aussi violer la justice. Cette pièce, qui mériterait d'être connue en entier, se termine enfin par une complainte sur l'état de mariage, en six vers qui précèdent la prière, immanquable conclusion des pièces de Rutebeuf à peu d'exceptions près :

Sor totes autres ordres doit-on mult honorer
L'ordre de mariage et amer et garder :
Li feme à son baron ne porte loiauté,
Et li homs à se feme ne amor ne bonté.
Certes c'est grans doleurs que je ne puis trover
En cest siècle estat ù homs se puist salver.

Avant d'en venir aux fabliaux et aux contes, il est une pièce que nous ne pouvons passer sous silence, car elle n'a paru que dans l'édition dont nous nous sommes servi. C'est le Dit d'Aristotle, espèce d'épître presque didactique, dont M. Auguis a fait trop d'éloges. Ce morceau n'a rien d'original : Rutebeuf l'a extrait ou imité de la fameuse lettre apocryphe d'Aristote à Alexandre, et selon M. Jubinal, il n'aurait eu en vue que d'exciter la générosité du roi de France, en insistant sur la nécessité pour un prince de posséder cette qualité. Les enseignements d'Aristote (1), qui satisfaisaient la malignité des barons mécontents de leurs suzerains, et qui avaient une grande vogue au XIII^e^ siècle, renferment encore un autre but, celui de montrer le danger qu'il y a d'élever les vilains en autorité. C'est ce qui résulte aussi du début de la pièce de Rutebeuf, bien qu'Aristote y prie Alexandre, *por sainte Marie*, d'être libéral envers tout homme quel qu'il soit, pourvu qu'il le mérite.

Nous avons vu que Rutebeuf, jusque dans ses satires les plus violentes, s'était montré toujours sincère défenseur de la vertu. Il y a flétri la corruption de son temps, et son expression est toujours assez convenable ; mais il n'a pas toujours fait de même surtout dans ses contes. A la vérité, il est peu d'écrivains, peu de poëtes, même aux époques de la civilisation la plus raffinée, qui n'aient dans leur bagage littéraire quelque pièce, que leur esprit et leur cœur désavoueraient plus tard. Pour notre trouvère, ce n'est pas malice ; c'est simplicité ou grossièreté. Néanmoins, si l'on ne consultait que les pièces, telles que le Diz des Ribaux de Greive, la desputisons de Charlot et dou Barbier de Meleun, le Diz de Charlot le Juif, et principalement le Diz de l'Erberie, qui est seul ordurier, elles feraient considérer Rutebeuf comme un jongleur, vendant l'orviétan dans les villes et

(1) *Manuscrits de la bibliot. du roi,* par P. Paris, t. III, p. 104.

dans les foires, viellant aux portes, vendant ses chants pour quelques mailles et mendiant la faveur de la populace par ces basses plaisanteries qu'elle accueille avec ce gros rire qui fait mal; en un mot, comme un bateleur, dont tous les charlatans du Pont-Neuf seraient les héritiers en droite ligne. Qu'il ait composé le Dit de l'Herberie, uniquement comme spécimen de ce que faisaient ses confrères, nous le voudrions pour sa gloire, mais nous n'oserions l'affirmer faute de preuves suffisantes. Du reste il importe de faire ici une observation qui se présente tout naturellement, et qui s'applique aussi aux légendes, c'est que, lorsqu'il s'agit de porter un jugement sur une œuvre de littérature, au point de vue de la moralité, il faut avoir égard au temps et d'autre part à l'intention de l'auteur. Nulle part chez Rutebeuf, même dans le conte qui prête le plus à la critique (1), on ne trouve cette complaisance dans les scènes voluptueuses qui se rencontre chez tant de troubadours et de trouvères. La moralité est une règle sévère et équitable, dont il ne faut jamais s'écarter, mais à de grandes distances, il est quelquefois bon de s'en servir avec quelque réserve pour ne pas se laisser induire en erreur par des bienséances de formes.

Le conte de Frère Denise est le récit d'une aventure qui fait le sujet de la nouvelle XXXI des contes de la reine de Navarre, et qui a été traitée bien des fois. La rédaction du fabliau de Rutebeuf est la moins mauvaise assurément, pour les détails comme pour la conclusion, et la vertu y triomphe. L'autre fabliau,

(1) De la Damme qui fist les trois tours entour le Moustier. Cette pièce a été imprimée par Barbasan; elle se trouve t. I, p. 295 des œuvres de Rutebeuf, et dans le recueil intitulé : *Les poëtes françois depuis le XII^e^ siècle jusqu'à Malherbe*, Paris, 1824, t. I, p. 330. M. Auguis l'y a insérée avec la Chanson des ordres, les Ordres de Paris et une autre pièce qu'il attribue à tort à Rutebeuf : le Médecin malgré lui. On voit facilement quelle idée on se ferait de notre poëte, si l'on s'en tenait aux trois pièces que renferme ce recueil.

dont nous avons donné le titre, est moins irréprochable, parce que le poëte n'explique le fait qu'il raconte, que par cette espèce de fatalité qui empêchera toujours de déjouer les ruses des femmes : tel est du moins le sens de son dernier vers. Le Testament de l'Ane nous offre un récit piquant d'une anecdote fort connue et une satire des donations faites aux églises par testament. La nouvelle XCVI des Cent Nouvelles nouvelles, ou le Testament cynique, contient à peu de chose près la même anecdote, moins le but que s'est proposé Rutebeuf. Un autre conte, dont l'intitulé excitait déjà les susceptibilités de Le Grand d'Aussy, est fort facétieux, quoique trivial, et il se rapproche beaucoup du fabliau d'*Audigier*. (t. I, p. 280.)

Quels que soient les reproches qu'on puisse faire à ces compositions, toujours faut-il reconnaître, qu'une traduction en français de nos jours est beaucoup plus choquante que ne pouvait l'être l'original, et pour faire de l'esprit on a présenté plus d'un conte assez inoffensif du reste, comme s'il était sorti de la plume de Boccace. La lecture des originaux faite sans y porter les préoccupations d'un autre âge montrera clairement, que beaucoup de ces contes sont moins mauvais qu'on ne le pense, et, quant à ceux qui le sont réellement, les défendra qui voudra.

Les pièces morales ou religieuses de Rutebeuf ne sont pas encore entièrement dépourvues de traits satiriques, mais leur forme est toute différente de celle des satires, et le style en est aussi fort distinct.

La Voie de Paradis ou la Voie d'Umilitei appartient à la classe si nombreuse des pièces qui portent des noms semblables et qui abondent dans la plupart des littératures au siècle qui nous occupe. Les études savantes de MM. Ginguené, Artaud et Ozanam les ont fait connaître presque toutes comme les préludes de l'immortel poème de Dante. La voie du Paradis de Rutebeuf n'est pas une des moins belles compositions de ce genre, l'allégorie y est

aussi gracieuse que spirituelle, elle n'entrave pas la marche des vers et donne lieu à des descriptions qui nous révèlent un talent jusque-là inconnu. Nous essaierons d'analyser le plus brièvement possible ce petit poème d'environ 900 vers de 8 syllabes fort faciles et fort coulants pour notre poëte. Le *rudes hom* que nous connaissons était à songer, et en songeant il *prit escharpe et bordon,* et tourna son pélerinage vers le paradis. Pour y parvenir, il faut, comme dans tous ces voyages expiatoires, passer par le purgatoire et l'enfer. Il s'avance à travers des sentiers qui deviennent de plus en plus étroits, et arrive à la cité de *Pénitance,* où un homme doux et débonnaire, qui a nom *Pitié,* et sa femme *la Charité,* lui indiquent la route qu'il doit tenir pour se rendre à la maison de *Confesse,* en évitant de s'arrêter aux demeures des vices qu'il verra sur sa route. Il rencontre successivement : Orgueil, Avarice, Ire, Envie (1), *Accide* (Paresse), Gloutonnerie, Outrage, Luxure accompagnée de Folie, de Bel-Accueil, de la Ruse et de ses chambellans *Fous-s'i-fie.* A droite il est reçu par Humilité, Largesse, Débonnaireté, Prouesse, Abstinence la sœur de Raison, Chasteté, enfin Repentance, qui est la porte de la cité de Dieu.

La Lections d'Ypocrisie et d'Umilitei est un autre songe du

---

(1) La description de la demeure de l'Ire est fort ingénieuse : « *Un mur i a de félonie, tout destempré à vilonie; li sueil sont de désespérance et li pommel de meschéance; li torchéis est de haïne...* »

La peinture de l'Envie prouve que Rutebeuf connaissait Ovide, ou au moins une traduction des Métamorphoses. Selon M. Jubinal (Préface, p. XXII), il ne connaîtrait ni Homère, ni Ovide, ou du moins il ne les citerait jamais. Nous voyons ici le contraire, mais il est vrai de dire qu'à la table le savant éditeur renvoie à la pièce dont nous parlons. On peut comparer les Métam., l. II, v. 761 et s., et la Voie du Paradis, t. II, p. 34. *El fons d'une obscure valée dont la clarté s'en est alée, s'est Envie reposée et mise... n'i a fenestre ne verrière qui rende clarté ne lumière, ainz est la meson si obscure c'on n'i verra jà soleil luire. Ovides raconte en son livre, quant il parole de son vivre, qu'il dist char de serpent menjue...*

poëte, où il est abordé par un *preudom* nommé *Cortois*. Celui-ci lui fait la peinture des vices qui rongent le monde et l'église, Rutebeuf le quitte en espérant que Dieu choisira *Cortois* pour *Apostole*, afin de sauver l'humanité. Dans cette pièce, comme dans celle qui suit, les moines ne sont pas épargnés. En effet, LA BATAILLE DES VICES CONTRE LES VERTUS OU LE DIZ DE LA MENSONGE, ne leur pardonne pas encore d'avoir persécuté et d'avoir fait bannir un sage docteur qui valait mieux qu'eux, et d'avoir capté la bienveillance de Saint-Louis.

Les poésies religieuses de notre trouvère sont toutes en l'honneur de la Vierge; elles forment, pour ainsi parler, le *Mariale* de Rutebeuf, dans un temps où la littérature et les arts firent des efforts de génie, pour célébrer celle qui est la *Dame de tout le monde* et tous les saints qui forment sa cour; car ce fut alors, comme on sait, que le nom de *Nostre-Dame* lui fut donné « nom chevaleresque et charmant, où la grâce s'unit à la sainteté. »

L'AVE-MARIA RUSTEBEUF est une délicieuse paraphrase de *l'Ave-Maria*, formant des strophes de deux vers de huit syllabes suivis par un de quatre, et renfermant un abrégé du miracle de Nostre-Dame en faveur du clerc Théophile, sujet que nous retrouverons bientôt sous la forme du drame.

LA CHANSON NOSTRE-DAME présente cinq stances dont la coupe est des plus rares. On y remarque une comparaison qui revient fort souvent à cette époque : Marie est comparée à une de ces belles verrières, qui reçoivent tous les jours les rayons du soleil, en sont pénétrées et jamais ne les altèrent.

Si comme hom voit le soleil toute jor
Qu'en la verrière entre et ist et s'en va,
Ne l'enpire, tant i fière à séjor,
Ausi vos di que onques n'empira
La Vierge Marie.
Vierge fu norrie,
Vierge Dieu porta,

Vierge l'aleta,
Vierge fu sa vie. (1)

Le Diz des Proprieteiz Nostre-Dame, ou les IX Joies Nostre-Dame, ne ressemble à rien tant qu'à nos litanies, où l'on fait une invocation à la *roine* de pitié, comme l'appelle Rutebeuf, sous chacun de ses attributs mystiques. La versification en est aussi souple que facile, et cet hymne a dû jouir d'une grande popularité puisqu'on le retrouve inséré dans un mystère du XV^e^ siècle seulement avec quelques modifications d'orthographe.

Le Dist de Nostre-Dame est une histoire de sa vie, de ses vertus et de ses bienfaits, écrite avec un véritable enthousiasme.

De la très glorieuse Dame
Qui est saluz de cors et d'âme
Dirai, que tère ne m'en pui;...
.. avant qu'elle chaïst (*vint*) sor terre
Mist Diex en li humilité,
Pitiez, dousors et charitez,
Tant que ne sai où je commance
Besoignez sui par l'abondance,
L'abondance de sa loance...

Si la poésie du XIII^e^ siècle compte un si grand nombre d'hymnes en l'honneur de la Vierge, elle abonde en légendes, ou comme on l'a dit en contes dévots, qui célèbrent les bienfaits obtenus par son intercession. Ce n'est pas ici le lieu d'étudier les légendes dans leur ensemble. MM. Guizot et Ampère ont trop bien caractérisé toutes celles qui sont écrites en langue latine, et M. Douhaire nous a fait connaître celles qui ont été tirées des Apocryphes et mises en langue vulgaire. D'ailleurs Rutebeuf ne nous a laissé qu'un petit nombre de morceaux de ce genre, et pour les apprécier il suffira de quelques considérations générales.

La légende au XIII^e^ siècle brille de tout son éclat dans le

(1) Voir t. II, p. 8, 16, 99. — *Enpirer*, altérer ou même faire éprouver un changement quelconque; *tant i fière à séjor*, qui y a un si pur, un si noble séjour.

cycle hagiologique et dans celui qui pourrait être désigné sous le nom de cycle Notre-Dame. Elle est sortie du cycle évangélique, et ce n'est qu'un peu plus tard, au moins à en juger seulement par les monuments qui nous sont parvenus, qu'elle embrassera le *mystère* de la Passion.

La légende chrétienne, qui remplace de bonne heure les traditions nationales ou religieuses des peuples barbares, est écrite avec naïveté, avec enthousiasme, et elle participe dès l'origine à tous les charmes du récit en langue vulgaire. On ne peut mieux la caractériser, qu'en lui appliquant les paroles de M. Villemain sur la mythologie chevaleresque; cette poésie, dit-il, nous offre la plus vive image de l'esprit du temps, « elle était moins un art qu'une croyance. »

Sans pouvoir nous arrêter à développer les qualités de la poésie légendaire, nous voulons au moins la venger de quelques accusations. Ces fictions, d'après quelques-uns, sont entachées d'une crédulité excessive, et Racine le fils les a qualifiées de *monstrueuses absurdités*, en parlant de Gautier de Coinsy. Les anachronismes les plus bizarres, les circonstances les plus extravagantes feraient croire, dit-on, à la pauvreté d'esprit de ceux qui lisaient avec délices ces pieux récits. Tantôt c'est un conte où les laïques usurpent le rôle du clergé tombé et se montrent meilleur que lui, tantôt c'est quelque patron et presque toujours la Vierge qui va chercher le pécheur sur le bord de l'abîme; les situations les plus désespérées et les plus critiques, qu'il soit possible d'imaginer, aboutissent toujours au salut du coupable.

Nous nous demanderons, tout en reconnaissant les abus qu'on a faits, d'une des plus belles créations du christianisme, la dignité du repentir, nous nous demanderons, si c'est un si grand crime d'avoir porté cet esprit d'amour hors de ses limites raisonnables, si d'autres moyens eussent mieux convenu à la société d'alors,

et si l'on peut soutenir avec quelque apparence de raison que ce relâchement ou cette indulgence pour toutes les fautes ait pu contribuer à en augmenter le nombre, à entretenir la corruption de l'époque. MM. Chénier, Hallam, Amaury Duval, pour ne citer que quelques noms, vont cependant jusqu'à se demander si la présence d'une superstition aussi extravagante n'était pas plus nuisible que l'absence de toute idée religieuse (1). Où étaient alors les gens sensés, s'écrie M. Amaury Duval (2), en se plaignant que des contes aussi monstrueux fussent non seulement la pâture de l'esprit crédule et grossier du peuple, des moines et des béguines, mais encore des classes supérieures de la société? «Ce ne sont pas les moines seuls, dit-il, qui riment par centaines ces compositions, mais une foule de laïques les imitent, et le fougueux, le satirique Rutebeuf est leur rival.» Tous ces auteurs déplorent amèrement, que ces légendes, loin d'exciter le mépris et l'indignation de la part du clergé instruit, aient été accueillies par lui favorablement, et nous n'en finirions pas si nous cherchions à indiquer seulement toutes ces accusations dont la plupart se réfutent d'elles-mêmes.

Les légendes fussent-elles en réalité *des monuments des aberrations de l'esprit humain,* elles n'en composeraient pas moins un ensemble de traditions populaires toujours vénérables même dans leurs égarements; on ne saurait blâmer leur but, et il serait difficile d'avancer que les contemporains s'y soient mépris. La classe de personnes, à laquelle s'adressaient ces contes ou ces fabliaux religieux, ne devait pas être si abrutie ou si ignorante qu'on veut bien le dire; s'il en avait été ainsi, comment aurait-elle pris plaisir à ces compositions qui renferment quelquefois des sentiments délicats, de grands exemples, et qui pour être comprises

(1) *L'Europe au moyen âge,* par Hallam. Liége 1838, t. IV, p. 111.
(2) *Hist. littér. de la France,* t. XIX, p. 838, 842.

dans leur véritable nature demandent une certaine culture d'esprit. Plusieurs de ces légendes peuvent porter atteinte au respect que nous devons à Dieu, à la Vierge et aux Saints; mais en était-il de même alors, et cette confiance enfantine qui rapporte tout à l'objet de son amour, qui fait voir dans les plus petites choses comme dans les plus grandes une intervention supérieure, n'est-elle pas naturelle chez tout peuple croyant? Les légendes ne sont-elles pas la *mythologie* sacrée du moyen âge?

Le conte de FRÈRE DENISE, dont Chénier a donné une analyse conforme à l'esprit de son temps, rentre dans la catégorie des contes dévots; mais le fabliau intitulé : DU SECRESTAIN ET DE LA FEMME AU CHEVALIER, nous donne surtout un exemple de *ces scandaleux miracles de Notre-Dame,* pour parler une dernière fois le langage de certains critiques. Ce fabliau, trop connu pour en donner ici une analyse, manque d'unité; il est plein de jeux de mots, et renferme pourtant des descriptions intéressantes et des détails de mœurs assez curieux. Quelles que soient les circonstances de l'action, tout le récit a au moins un but moral bien avoué, et, si l'intervention de Celle qui est appelée le refuge des pécheurs peut être regardée tout au plus comme étrange, elle ne mérite pas cette autre épithète que nous ne voulons plus répéter.

Rutebeuf, outre ses contes dévots, a composé deux poèmes sur la vie de deux saintes célèbres; ces grands récits seraient dignes d'un examen plus détaillé, nous nous bornerons à une simple indication. Le premier contient LA VIE SAINTE MARIE L'ÉGIPTIANNE; il se fait remarquer à la fois et par le style qui est clair, simple, naïf, touchant, presque entièrement pur d'absurdes jeux de mots, et par une certaine unité, un certain ensemble, qui prouve chez le poëte une inspiration constante. Tout le monde connaît l'histoire de sainte Marie d'Égypte; le seul fait à constater ici, c'est la fidélité avec laquelle Rutebeuf a traduit, pour ainsi

dire pas à pas, la relation authentique de la vie et des miracles de la sainte. C'est en quelque sorte la traduction en vers du récit des religieux du monastère de Zozime, dont on trouve des extraits dans le P. Papebroch et dans Alban Butler. Voici le début de ce poème qui a 1291 vers :

Ne puet venir trop tart à oevre
Bons ouvriers qui sanz lasser oevre,
Quar bons ouvriers, sachiez, regarde
Quant il vient tart, se il se tarde,
Et lors n'i a ne plus ne mains,
Ainz met en oevre les .ij. mains,
Et d'ouvrer est si coustumiers
Que il ataint toz les premiers.
D'une ouvrière vous vueil retrère
Qui en la fin de son afère
Ouvra si bien qu'il i parut,
Que la joie li apparut,
De paradis à porte ouverte
Por s'ouvraingne et por sa déserte.
D'Égypte fu la crestiene,
Et avait non Égypciene;
Son droit non si fu de Marie.
Malade fu, puis fu garie;
Malade fu, voire de l'âme,
Qu'ainz n'oïstes parler de fame
Qui tant fust à s'âme vilaine,
(Nès Marie la Magdelaine)
Fole vie mena et orde;
La dame de miséricorde
La rapela, puis vint arrière,
Et fu à Dieu bone et entière.

La Vie Sainte Élysabel, fille au Roi de Hongrie, est le sujet du second poème. Il fut composé à la demande d'Érart de Valery pour la reine de Navarre, Isabelle, fille de Louis IX ; il contient presque tous les faits qu'on retrouve dans les recueils du temps, et Rutebeuf nous dit lui-même qu'il l'a *trait de latin en rime françoise*. Le style est ici moins soigné que dans la vie de Sainte-Marie ; les jeux de mots sont des plus fatigants et il y

a moins d'ensemble dans l'agencement des diverses parties du poème. Ce sont presque des récits isolés, mais pleins de naturel et de grâce, de toutes les joies, de toutes les douleurs, de toutes les vertus de sainte Élisabeth, et de tous les bienfaits que la reconnaissance des peuples a suivis de ses bénédictions à travers les âges. On sent tout ce que peut avoir d'intérêt un pareil travail, puisqu'il a été rédigé peu d'années après la canonisation de la sainte, et qu'un autre poème de même date, composé par F. Robert de Camblinnuel, retrace les mêmes faits. Nous ne reproduirons du poème de Rutebeuf, que la prière qui le termine, afin de faire envisager sous toutes ses formes la poésie de notre trouvère.

Or prions donc à celi
A cui tant bien fère enbeli
Que por nous deprit à celui
Dieu qui ne refuse nului,
Et par sa proière en proit (*prie ?*) cele
Qui fu et sa mère et s'ancele,
Que il nous otroit cele joie
Que il à cele Dame otroie.
Explicit, Diex en soit léez !
Dites *Amen*, vous qui l'oez.

Pour terminer cet aperçu trop rapide des œuvres de Rutebeuf, nous avons à rendre compte d'une de ses plus importantes compositions : Le Miracle de Théophile. Ce drame est un des plus anciens de la littérature française, au moins pour la forme sacramentelle des miracles, tels qu'on les voit au XIV^e^ siècle. Il s'est formé de la légende, à une époque où l'on trouve rarement des récits qui soient plus que des dialogues, quoique la tendance à l'action, au drame, caractérise le mouvement littéraire du XIII^e^ siècle. Guillaume de Wadington (1) a pris soin de nous apprendre quelle part les clercs, le peuple, l'Église entière y prenaient, et

(1) *État de la poésie françoise dans les XII^e^ et XIII^e^ siècles*, par Roquefort. Paris, 1815, p. 264, 265.

ses lamentations sur cette entraînante passion de l'époque nous font voir en même temps, ce qu'était le miracle ou drame religieux, et ce qu'il aurait dû être.

Le sujet du miracle, qui nous reste à analyser, repose sur un fait historique arrivé en Cilicie vers 538 : l'apostasie et le repentir du clerc Théophile, vidame ou économe de l'église d'Adana. Dépouillé de sa charge par son évêque, et réduit à la misère, après avoir été sur le point d'être promu à l'épiscopat, il s'était donné au diable par un pacte, afin d'en obtenir des richesses et des honneurs ; mais bientôt il vint à repentance, « il se mit alors à implorer la sainte Vierge, pour qui il avait toujours eu une grande dévotion, et la pria de lui faire rendre le contrat. Marie, *la douce mère Dieu*, comme disent nos anciens poëtes, *se souvint de son serviteur ;* elle consentit à ce qu'il lui demandait si humblement avec tant de repentir, et força le démon à rendre à Théophile le pacte qu'ils avaient conclu ensemble. »

Telle est la légende dont Rutebeuf a fait une œuvre dramatique, il n'est certes pas de sujet plus moral, et il n'en est pas qui ait été plus répandu. La littérature et les arts l'ont reproduit pour ainsi dire à satiété dans tous les pays ; jusque dans notre Belgique Bollandus en indique plusieurs manuscrits ; on lit aussi dans la préface de Philippe Mouskes par M. de Reiffenberg, qu'un poème flamand du XIV^e^ siècle, imité du français, est intitulé Théophilus, « l'un des types de Faust, de ces natures ambitieuses, qui, fatiguées de la terre et ne pouvant atteindre le ciel, se livrent au génie des enfers. » M. Jubinal (1) a réuni toutes les versions de cette légende, comme aussi deux textes grecs du VI^e^ siècle, et il a édité pour la première fois le poème de Gautier

(1) OEuvres de Rutebeuf, t. II, p. 261, et 1, note B. — Voir aussi pour quelques détails qui suivent, et pour les passages traduits du drame : *Théâtre français au moyen âge*, par Monmerqué et Fr. Michel. Paris, 1839, p. 136 et suivantes.

de Coinsy, que l'on peut comparer avec le miracle composé par Rutebeuf. Il faut encore rapprocher de cette composition les *Jeux* d'Adam de la Halle; l'un d'eux a même été attribué à Rutebeuf, et l'on doit avouer, qu'entre tous les trouvères du XIII[e] siècle, c'est à Adam de la Halle, dit le *Bossu d'Arras*, que Rutebeuf ressemble le plus.

Le miracle de Théophile est écrit en vers de diverses mesures, disposés avec une grande variété, et l'on y trouve même d'assez beaux alexandrins. Le style en est fort souple et peu de taches s'y rencontrent... L'action est simple, bien conduit et présente quelques situations heureuses. Il y a beaucoup plus de suite, plus d'enchaînement, que dans *li jus de S. Nicholai* de Jehan Bodel; mais cette pièce a de plus grandes proportions, un caractère historique et national, qu'on ne trouve pas dans l'œuvre de Rutebeuf.

Les personnages sont: NOSTRE-DAME; LI ÉVESQUES; THÉOPHILES; SATHAN appelé aussi LI DEABLES; SALATINS, sorcier; PINCEGUERRE, serviteur de l'évêque; PIERRE ET THOMAS, compagnons de Théophile.

La pièce s'ouvre par un monologue de Théophile, désespéré d'avoir perdu sa fortune et ses dignités. Il blasphême Dieu, sa providence et les saints; un sorcier, *qui ot à nom Salatin*, et *qui parloit au déable quant il voloit*, entend ses plaintes, et s'en réjouit. Il est curieux de voir la froide malice avec laquelle il applaudit à la colère de Théophile, et son adresse à le louer pour l'exciter à sortir de son humiliation par tous moyens. Le plus facile, c'est de renier Dieu. Théophile y consent; le sorcier lui promet tout ce qu'il désire, et sort pour conjurer le diable. Or, il faut savoir que chaque âge a fait le diable à sa guise, tantôt un monstre, tantôt une femme, tantôt un docteur; ici, c'est un sorcier qui donne des consultations à prix fixe, l'âme de l'acheteur; c'est un type qui figurerait honorablement dans l'histoire

littéraire et monumentale du diable, telle que l'a faite M. Didron. Théophile resté seul se repent; il songe à son âme, à l'enfer, aux saints qui l'ont protégé; mais la cupidité et la vengeance l'emportent, il défie les milices célestes de l'atteindre si Salatin lui tient ses promesses. Le sorcier fait ses évocations : *Bagahi, laca Bachahé, Karrelyos...*, Sathan paraît, il se félicite d'avoir un clerc de si grand renom, avec lequel il a toujours été en guerre. Il lui donne rendez-vous dans un lieu solitaire en lui recommandant bien de ne pas invoquer Dieu. Théophile consent à tout, joint les mains *ès mains* du diable, devient son homme, et lui donne lettres patentes écrites de son sang. Il reçoit en fief du diable, la richesse et les honneurs... et le diable lui ordonne alors de travailler ainsi.

Théophile, biaus douz amis,
Puisque tu t'es en mes mains mis,
Je te dirai que tu feras.
Jamès povre homme n'ameras :
Se povres hom sorpris te proie,
Torne l'oreille, va ta voie;
S'aucuns envers toi s'umélie,
Respon orgueil et félonie;
Se pauvres demande à ta porte,
Si gardes qu'aumosne n'enporte.
Douçor, humilitez, pitiez,
Et charitez et amistiez,
Jeûne fère, pénitance,
Me metent grant duel en la pance;
Aumosne fère et Dieu proier,
Ce me repuet trop anoier;
Dieu amer et chastement vivre,
Lors me samble serpent et guivre (*couleuvre*)
Me menjue le cuer el ventre.
Quant l'en en la meson-Dieu (*hôpital*) entre
Por regarder aucun malade,
Lors ai le cuer si mort et fade
Qu'il m'est avis que point n'en sent;
Cil qui fet bien si me tormente.
Va-t'en! tu seras séneschaus :
Lai les biens et si fai les maus :

Ne juge jà bien en ta vie,
Que tu feroies grant folie
Et si feroies contre moi.

Il ne faut pas oublier que c'est le diable qui parle. Théophile est à peine sorti de ce conciliabule avec Sathan, que Pinceguerre, le serviteur de l'évêque, vient le prier de se rendre chez son maître qui veut le replacer dans sa charge. Théophile mettant aussitôt en pratique les préceptes de Sathan, envoie l'évêque, son serviteur et les chanoines *à toz les déables*. L'évêque lui parle avec une grande dignité, et lui fait avec bonté de vives instances. Il y a en ceci *mult bones patenôtres*, dit Théophile, et il continue sur le même ton que celui dont il a usé à l'égard de Pinceguerre. Il accepte cependant les offres de l'évêque, et s'en va chercher noise à ses deux bons compagnons, Pierre et Thomas, avec lesquels il se montre aussi orgueilleux, aussi bourru que Satan pouvait le désirer. Ces deux *prudhommes* le reçoivent avec douceur, l'exhortent à revenir à son bon sens, et font peu de cas de ses menaces. Tout à coup Théophile rentre en lui-même dans une chapelle de Notre-Dame. *Hélas! chétif! malheureux, le diable a pris de moi la charte d'hommage, il a reçu le bref, je lui paierai le tribut avec mon âme*, et il continue à prier en des termes vraiment touchants.

Sainte roïne bele,
Glorieuse pucèle,
Dame de grâce plaine
Par qui toz biens revèle,
Qu'au besoing vous apèle
Délivrez est de paine,
Qu'à vous son cuer amaine
Ou pardurable raine (*royaume*)
Aura joie novèle;
Arousable fontaine
Et delitable et saine,
A ton Filz me rapèle!

Éclaire-moi les yeux du cœur; efface-m'en l'obscurité, en sorte

que je puisse te plaire; le brigand qui dévore m'a déja mis en sa proie. Dame, prie ton cher fils que je sois délivré. Ha! Dame, aiez de moi merci!

Notre-Dame paraît à sa prière, il la supplie de ne pas le laisser dévorer par celui qui l'a mis en si grande détresse.

Tu me tenis jà por ton fil,
Roïne bele.

Notre-Dame ne veut pas l'entendre; elle *n'a cure de lui*, mais bientôt elle se laisse fléchir, et lui rapporte sa charte. « Ami dit-elle, je te rapporte ta charte, tu serais arrivé à mauvais port, où il n'y a plaisir ni allégresse. Écoute-moi; va à l'évêque sans plus attendre. Fais-lui présent de la charte, et qu'il la lise devant le peuple en sainte Église, afin que les gens de bien ne soient plus séduits par une telle fourberie. C'est trop aimer la richesse que l'acheter ainsi, l'âme en retire honte et perdition. » Ainsi fait Théophile, il va s'humilier devant l'évêque qui lit la charte au peuple assemblé et bénit la servante de Dieu qui l'a délivré. La pièce finit par ces mots :

Chantons tuit por ceste novele.
Or, levez sus;
Disons; *Te Deum laudamus.*

Ce drame fait certainement honneur au génie poétique de Rutebeuf et peu de morceaux de la littérature de son temps seraient dignes de lui être préférés.

Si l'on veut bien reporter son attention sur l'ensemble des pièces que nous avons analysées, on pourra juger que nous n'avons pas exagéré le mérite de notre trouvère parisien, et que, *si rudèce en sa rime a*, on n'en doit pas moins le considérer comme un des poëtes les plus dignes d'une étude approfondie. Ses œuvres seules et les savantes critiques de M. Jubinal peuvent le faire estimer à sa juste valeur, et nous n'avons pu insister

que sur quelques points qui nous ont paru intéressants ou peu connus. Nous aurons rempli notre but, si nous sommes parvenu à donner une véritable idée de la poésie des trouvères; nous avons voulu prouver, combien l'on porterait de jugements faux, si l'on s'en tenait aux études faites par la plupart des auteurs, qui se sont attachés aux pièces les plus comiques ou les plus grivoises, et qui ont laissé de côté par ignorance, par mépris systématique ou faute d'en comprendre toute la portée, un grand nombre des productions auxquelles nous nous sommes arrêté de préférence. Il est toujours consolant de trouver les hommes meilleurs qu'on ne les soupçonnait, et il nous semble que ce doit être à la fois un devoir et un véritable bonheur, pour tous les amis de la vérité, de pouvoir dire un peu de bien de ceux que la postérité avait méconnus.

Émile Nève.

POÉSIE.

VI.

HYMNE A DIEU.

Gloria in excelsis Deo!

Gloire à toi Jéhova, toi que le monde adore!
Ton splendide palais est l'univers entier,
La tempête est ton char; du couchant à l'aurore
Tu voles sur l'éclair ton rapide coursier!

Tu vis, triple unité, par delà tous les mondes,
Dans l'abîme infini de tes clartés profondes,
Revêtu de lumière, éclatant de splendeur
Et, sous toi, des soleils la sphère étincelante
De ta robe resplendissante,
Semble un faible reflet sans éclat, sans chaleur!

L'Océan dit ta gloire à ses mille rivages,
Le fleuve impétueux raconte ta splendeur,

Ton nom vole bercé sur l'aile des orages,
Et tous les vents des cieux mugissent ta grandeur !

Lorsque l'affreux Semoun, comme un pasteur sa tente,
Emporte en tourbillons le sable des déserts,
Si tu lui dis : Assez ! dans sa course effrayante
Il s'arrête soudain et rend le calme aux airs.

D'Horeb, de Sinaï, géants au front de glace,
Le roc a conservé la trace de ton pied
Et leur brume, vers toi, s'élève dans l'espace,
Flots d'encens s'échappant d'un immense trépied.

Les cèdres, devant toi, courbent leur cime altière,
La forêt te célèbre avec ses mille voix,
Sublime harpe où tout, du chêne à la bruyère,
Jette un son quand le vent fait frissonner les bois.

De chaque astre qui passe, anneau plein de lumière,
Unissant sous tes pieds la chaîne des soleils,
S'élève un cri d'amour, ineffable prière,
Chœur immense, éternel, incessant, sans pareils.

Du sein de ta grandeur ton oreille ravie
Des mondes et des cieux écoute les accents,
Et de ces grandes voix l'immortelle harmonie
Ne cesse de t'offrir un agréable encens.

Saint ! Saint ! Saint ! disent-ils ! est le Dieu des armées !
Et l'ardent chérubin, aux ailes enflammées,

Se voile en entendant leurs ravissants concerts
Et, frémissant soudain, la harpe séraphique
Prend part à ce chœur magnifique,
Et mêle ses accords aux chants de l'univers.

Gloire à toi Jéhova, toi que le monde adore!
Ton splendide palais est l'univers entier,
La tempête est ton char; du couchant à l'aurore
Tu voles sur l'éclair ton rapide coursier!

Pourtant, dans ta bonté, tout frêles que nous sommes,
D'un œil plein de clémence, ô Seigneur, tu nous vois;
Tu daignes nous entendre et souffrir que les hommes
Au céleste Hosanna viennent mêler leur voix.

Pour tous ta Providence est une bonne mère
Qui ne tarit jamais le cours de ses bienfaits;
Ton oreille reçoit la plus humble prière,
Tu veilles sur les bons comme sur les mauvais!

Au cœur découragé tu verses l'espérance;
Le malheur trouve en toi sa consolation;
Tu sais, au fond de l'âme, endormir la souffrance;
Tu connais le remède à toute affliction.

Quand, chargé de frimas, l'hiver nous assiége,
Ta main vient secourir le petit orphelin,
Qui gît pâle, transi, demi-nu sur la neige,
Sans mère, sans abri, sans foyer et sans pain.

Suppliante, à genoux, lorsque la pauvre veuve
Contre un dur oppresseur invoque ton secours,
Tu lui sers de soutien en sa pénible épreuve
Et ton bras tout puissant la protége toujours.

Et moi, je veux aussi t'adresser mon hommage,
Car tu m'as adouci la coupe des douleurs,
Le roseau, grâce à toi, s'est courbé sous l'orage
Qui brisait, près de lui, tant de si douces fleurs!

Le calme a reparu... l'effrayante tempête
S'est tue, et le zéphyr succède aux aquilons.
Sous le dôme d'azur qui s'étend sur ma tête,
Ton soleil, en flots d'or, épanche ses rayons.

Aux heures du péril tu soutins ma faiblesse;
Tu guidas vers le but mon pas mal affermi,
Et si je ne te dois ni gloire ni richesse,
Tu donnas à mon cœur une lyre, un ami!

Chante donc, ô mon cœur, la clémence infinie,
Que ta lyre s'unisse à l'hymne universel,
Épanche ton amour en torrents d'harmonie,
Que tes chants, encens pur, montent vers l'Éternel.

Gloire à toi Jéhova, toi que le monde adore,
Ton splendide palais est l'univers entier,
La tempête est ton char; du couchant à l'aurore
Tu voles sur l'éclair ton rapide coursier!

Léon Wocquier.

TABLE.

Pag.

Rapport sur les travaux de la Société pendant l'année 1840-1841, fait au nom de la Commision directrice dans la séance du 31 Octobre 1841, par M. Ch. Périn. v

Liste des Membres de la Société. xx

PHILOSOPHIE.

I. Théorie de la création, ou doctrine de la philosophie chrétienne sur Dieu et sur ses rapports avec le monde, comparée aux principes du rationalisme moderne, par M. le prof. Tits. 1

(*Séances du* 8 *et du* 22 *Mai* 1842.)

II. De la connaissance considérée dans ses deux éléments, le savoir et le croire, par M. le prof. De Coux. 54

(*Séance du* 17 *Janvier* 1841.)

HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE.

III. Études sur la philosophie catholique contemporaine en France (1), par M. Ch. Breton. 81

(*Séances du* 20 *Juin et du* 4 *Juillet* 1841.)

LITTÉRATURE MODERNE.

IV. Quelques mots sur la poésie lyrique en France, par M. Max. Deprez. 136

(*Séance du* 3 *Janvier* 1841.)

LITTÉRATURE DU MOYEN AGE.

V. Études sur Rutebeuf, trouvère du XIII^e^ siècle, par. M. Em. Nève. 186

(*Séance du* 9 *Janvier* 1842.)

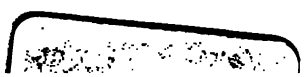
POÉSIE.

VI. Hymne à Dieu, par M. L. Wocquier. 246

(*Séance du* 8 *Mai* 1842.)

---

(1) *Ce Mémoire ne porte plus le même titre que page XIV du Rapport, parce qu'il n'en a été publié dans le présent volume que la partie qui concerne les philosophes catholiques français contemporains.*

ERRATA.

Pag. 14, *note* 2, existenz... existirenden, *lisez :* Existenz... Existirenden.
— 19, — 1, ausser die... nichts, *lisez :* Ausser der... Nichts.
— 21, — 2, Göttlichen dingen, *lis. :* göttlichen Dingen (id. p. 23, note.)
— 55, *lign.* 9, de l'interrogation, *lisez :* de l'interrogatoire.
— 92, — 19, la féconde, *lisez :* le féconde.
— 125, — 15, au même. « En tout..., *lisez :* au même : « En tout...
— 142, — 14, *la farce comique,* lisez : *la force comique.*
— 144, — 19, comme langue forte et une, *lis. :* comme langue faite et une.
— 160, — 1, dès que sa plume, *lisez :* dès que la plume.
— 194, *citations.* otographie : otografie ; p. 207, aux : aus, volontiez : volentiers ; p. 216, vos : vo.